
ECA NAZ.
orio Emanuele III
XXIII
D
123
NAPOLI





Geschichte
der neuern Philosophie

von

Kuno Fischer.

Vierter Band.

Kant's System der reinen Vernunft

auf Grund der Vernunftkritik.

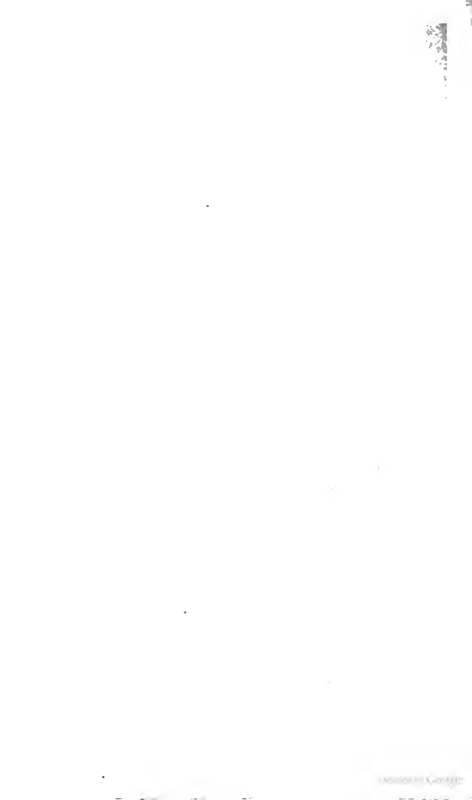
Zweite rev. Auflage.



Heidelberg.

Verlagsbuchhandlung von Friedrich Bassermann.

1869.



Inhaltsverzeichniß.

Erstes Buch.
Metaphysik der Natur und der Sitten.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Achtes Capitel.

Neuntes Capitel.

Zehntes Capitel.

Elftes Capitel.

Zwölftes Capitel.

Dreizehntes Capitel.

Vierzehntes Capitel.

Funfzehntes Capitel.

Sechszehntes Capitel.

Siebzehntes Capitel.

Zweites Buch. I Abschnitt.

Religionslehre.

Der Streit zwischen Satzung und Kritik.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Zweites Buch. II. Abschnitt.

Kritik der Urtheilskraft. Aesthetik und Teleologie.

Erstes Capitel.

Zweites Capitel.

Drittes Capitel.

Viertes Capitel.

Fünftes Capitel.

Sechstes Capitel.

Siebentes Capitel.

Erstes Buch.

Metaphysik der Natur und der Sitten.



Erstes Capitel.

Aufgabe der metaphysischen Naturlehre. Die Körperwelt. Begriff der Bewegung. Größe der Bewegung. Phoronomie.

I.

Die reine Naturwissenschaft.

1. Mathematische und philosophische Naturlehre.

Die Kritik der reinen Vernunft hat den sicheren Grund gelegt, worauf jetzt das Erkenntnißsystem der reinen Vernunft errichtet werden soll. Sie hat in der Vernunft die Quellen einer doppelten Gesetzgebung entdeckt, die Principien des vernunftgemäßen Erkennens und Handelns; jene bestimmen den Verstand in seinen Urtheilen, diese den Willen in seinen Handlungen: die ersten können theoretische, die anderen praktische Principien genannt werden.

Zugleich hat die Kritik bewiesen, daß sich das rechtmäßige Verstandesgebiet auf die Welt der sinnlichen Erscheinungen einschränkt, daß es keine andere wissenschaftliche Erkenntniß der Dinge giebt, als Mathematik und Erfahrung. Die Objecte der Mathematik sind uns nicht durch die Sinne gegeben, sondern durch Construction gemacht oder durch selbstthätige Anschauung gebildet. So weit uns also die Dinge von außen gegeben sind, ist keine andere Erkenntniß derselben möglich als die Erfahrung.

Nennen wir den Inbegriff der sinnlichen Erfahrungsobjecte Natur, so beschränkt sich unsere Erkenntniß der Dinge auf die Naturwissenschaft.

Wir müssen die Naturwissenschaft nach ihren Erkenntnißgründen unterscheiden: entweder sind diese durch die Erfahrung, oder sie sind vor aller Erfahrung gegeben; im ersten Falle sind sie empirisch, im anderen transscendental. Die letzteren sind reine oder rationale Principien. Demgemäß unterscheiden wir die reine Naturwissenschaft von der empirischen. Die reine Naturwissenschaft umfaßt alle diejenigen Erkenntnisse, die rücksichtlich der Natur möglich sind durch bloße Vernunft.

Hier ist die Rede nur von der reinen oder rationalen Naturwissenschaft. Was kann von den sinnlichen Erscheinungen erkannt werden durch bloße Vernunft? In allen Fällen sind die sinnlichen Erscheinungen in der Anschauung gegeben. Wenn sie bloß durch Anschauung gegeben sind, d. h. wenn in der Erscheinung nichts enthalten ist, was die Anschauung nicht gegeben oder gemacht hat, wenn mit anderen Worten die Erscheinungen ohne Rest Producte der Anschauung sind, so sind sie vollkommen durch bloße Vernunft erkennbar. Es giebt in solchen Erscheinungen nichts, das nicht die reine Vernunft ganz zu durchdringen vermöchte. Alle Erscheinungen sind ihrer Form nach Producte der Anschauung, denn alle sind in Raum und Zeit. Die mathematischen Größen sind auch ihrem Inhalte nach Producte der Anschauung, denn der Inhalt der Größen ist selbst nur räumlich und zeitlich. Nicht bloß die Erkenntnißweise, auch die Objecte der Mathematik sind a priori; sie ist die einzige, durchgängig reine oder rationale Wissenschaft. Hier ist darum alles vollkommen klar und durchsichtig. Wenn wir daher die Wissenschaft einschränken auf diejenigen Erkenntnisse, die vollkommen

rein oder a priori sind, so müssen wir behaupten, daß die Naturwissenschaft nur so weit rein ist, als sie mit der Mathematik zusammenfällt, oder wie sich Kant ausdrückt: „daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist*).“

Nun aber sind die Naturerscheinungen nicht bloß mathematische Größen. Es ist etwas in ihnen enthalten, das sich niemals construiren läßt, nämlich ihre Materie im Unterschiede von der Form: ihr Dasein selbst, das zwar in unserer Anschauung gegeben, aber nicht durch dieselbe gemacht ist. Vermöge ihres Daseins, ihrer von außen gegebenen Existenz, sind die Naturerscheinungen nicht bloß Figuren, sondern Dinge. Den Begriff von einem Dasein können wir nicht construiren, sondern nur denken oder durch Erfahrung erkennen. Aus diesem Grunde ist die reine Naturwissenschaft nicht bloß Mathematik. Es ist etwas in der Naturerscheinung, das in die Construction nicht aufgeht, das nicht durch Anschauung, sondern durch Begriffe erkannt sein will. Entweder also giebt es überhaupt keine reine Naturwissenschaft, oder diese will nicht bloß durch Anschauung, sondern durch Begriffe gebildet sein. Die Erkenntniß durch Begriffe ist die philosophische im Unterschied von der mathematischen; sie ist näher bestimmt die metaphysische. Reine Naturwissenschaft ist deßhalb Metaphysik der Natur. Ihre Frage heißt: was kann von der Natur erkannt werden durch den reinen Verstand oder durch reine Begriffe?

Die Kritik hat gezeigt, daß es eine Metaphysik der Natur giebt. Es ist jetzt die erste Aufgabe des Systems, diese Wissenschaft auszubilden und den Inhalt der naturphilosophischen Er-

*) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft. Vorr. — Gesammtausgb. Bd. VIII. S. 444.

kenntniß zu entwickeln. Die Naturphilosophie ist gleichsam der eine Flügel in dem Lehrgebäude der reinen Vernunft, dessen zweiter Flügel die Moralphilosophie sein soll. In den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" vom Jahre 1786 löst Kant jene erste und nächste Aufgabe seines Systems.

2. Seelenlehre und Körperlehre.

Doch muß diese Aufgabe noch näher begrenzt werden. Wir hatten so eben die Naturwissenschaft nach ihren Erkenntnißgründen unterschieden in die empirische und rationale, und die letztere in die mathematische und metaphysische. Wir müssen sie jetzt auch nach ihren Objecten unterscheiden. Die Natur im Verstande der kritischen Philosophie bildet den Inbegriff aller Erfahrungsobjecte; die Erfahrungsobjecte sind die äußeren und inneren Erscheinungen. Die Erkenntniß der äußeren (im Raume gegebenen) Erscheinungen ist die Körperlehre oder Physik im engeren Sinn, die der inneren (nur in der Zeit gegebenen) Erscheinungen ist die Psychologie. Es ist ausführlich bewiesen worden, daß es eine rationale Psychologie (reine Naturwissenschaft der inneren Erscheinungen) nicht giebt. Also bleibt als das einzige Object einer reinen Naturwissenschaft nur die Körperwelt übrig; es kann sich nur noch um eine *metaphysische Körperlehre* handeln oder um die Frage: was ist von der Körperwelt erkennbar durch bloße Begriffe?

Reine Mathematik kann die Naturwissenschaft niemals sein, und in keinem ihrer Gebiete. Denn es giebt kein Object der naturwissenschaftlichen Erfahrung, kein empirisches Object, das bloß durch Construction besteht, das nichts ist als ein Product der Vernunftanschauung, dessen Dasein die Vernunft selbst hervorbringt. Aber die verschiedenen Gebiete der Naturwissenschaft

können der Mathematik näher oder ferner liegen, die Anwendung der Mathematik auf die Naturwissenschaft findet in dem einen Gebiete einen größeren Spielraum als in dem anderen. Und hier gilt der schon erklärte Satz: je mehr Mathematik in einem Gebiete der Naturlehre anzutreffen ist, um so mehr liegt dieses Gebiet innerhalb der reinen Vernunftwissenschaft; je weniger dagegen die Mathematik in einem naturwissenschaftlichen Gebiete einheimisch geworden ist oder jemals einheimisch werden kann, um so mehr ist die Naturwissenschaft in diesem Theile unsichere Empirie und bloße Experimentallehre. So ist die Chemie um so wissenschaftlicher geworden, je mehr die mathematische Einsicht in ihr zugenommen hat. Als Kant seine metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft schrieb, war die Chemie von der Mathematik noch wenig durchdrungen. Er durfte sie als ein Beispiel der bloßen Empirie und Experimentallehre anführen. Wo aber die räumliche Anschauung überhaupt aufhört, da findet begreiflicherweise die Mathematik auch die geringste Anwendung; darum ist sie am wenigsten anwendbar auf das gesammte Gebiet der inneren Erscheinungen, auf die Psychologie. Hier ist der Grund, warum die Psychologie so weit entfernt ist von dem Range einer reinen Vernunftwissenschaft: weil sie der Mathematik so wenig Spielraum bietet, weil keines ihrer Objecte eine räumliche Anschauung erlaubt. Allerdings sind ihre Objecte, die Vorstellungen, Neigungen, Begierden u. s. f. zugleich Größen, diese Größen haben ihren Grad, diese Grade sind Veränderungen, diese inneren Veränderungen sind dem Gesetze der Continuität unterworfen. Aber keine dieser Größen, keine dieser Veränderungen, weil sie bloß in der Zeit verfließen, lassen sich construiren. Daher hat die Mathematik in dem Gebiete der Seelenlehre einen so kleinen und unsicheren Spielraum, während sie in dem Gebiet

der Körperlehre einen vollkommen sicheren und sehr umfassenden beschreibt. So groß ist der Unterschied beider, daß sich der mathematische Spielraum in der Psychologie zu dem in der Physik verhält, etwa wie die Lehre von der geraden Linie zur ganzen Geometrie. (Denn die Objecte der Psychologie sind nur in der Zeit, und die Zeit hat nur eine Dimension, sie läßt sich nur unter dem Bilde oder Schema der geraden Linie vorstellen.) Ohne Rücksicht auf diese wohlbestimmte Grenze hat in der nachkantischen Zeit Herbart den mißlichen Versuch gemacht, die Mathematik auf umfassende Weise in das Gebiet der Seelenlehre einzuführen*).

3. Die metaphysische Körperlehre. Materie und Bewegung.

Die kantische Naturphilosophie beschränkt sich demnach auf die metaphysische Körperlehre. Nun setzen alle Erscheinungen der Körperwelt ein Dasein im Raume voraus, das ihnen zu Grunde liegt; dieses beharrliche Dasein ist die Substanz der Körperwelt oder die Materie. Nach Abzug der Materie sind die räumlichen Erscheinungen nichts als geometrische Größen. Es ist die Materie, die ihnen den körperlichen Bestand giebt; es ist also die Materie, wodurch sich die physikalischen Körper von den geometrischen, die Objecte der Naturwissenschaft von denen der Mathematik unterscheiden. Und so läuft das ganze Problem der philosophischen Naturwissenschaft oder der metaphysischen Körperlehre auf die Frage hinaus: was kann von der Materie oder der körperlichen Natur erkannt werden durch reine Begriffe?

Die Materie ist nur in ihren Erscheinungsformen erkennbar. Ihre Erscheinungsform ist die Art, wie sie sich äußert oder wahr-

*) Metaph. Anfangsgründe. Vorr. — Bd. VIII. S. 445. 46.

nehmbar macht, wie sie wirkt. Die Materie ist die Substanz der Körper, die selbst nichts anderes sind als äußere Erscheinungen. Diese Erscheinungen sind Modificationen der Substanz, Veränderungen der Materie. Nun sind alle materiellen Veränderungen räumlich und alle Veränderungen im Raume Bewegungen. Also ist es die Bewegung, worin die Wirkungsweise der Materie besteht. Und da die Materie nur in ihrer Wirkungsweise oder Erscheinung erkennbar ist, so ist die Bewegung das Object der metaphysischen Körperlehre. Damit ist der Charakter und die Grundfrage der kantischen Naturphilosophie bestimmt, sie ist Bewegungslehre; ihre Grundfrage heißt: was kann von der Bewegung a priori erkannt werden durch bloße Begriffe?

Die reinen Begriffe sind die Kategorien der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Diese Begriffe waren die Bedingungen für die Möglichkeit aller Erfahrung, also auch die Bedingungen für alle Objecte einer möglichen Erfahrung, also auch (da die Bewegung ein solches Object ist) die Principien der Bewegung. Sie sind mithin die a priori erkennbaren Grundbestimmungen der materiellen Bewegung. Demnach theilt sich die Grundfrage der kantischen Naturphilosophie in vier Hauptuntersuchungen, betreffend die Quantität, Qualität, Relation und Modalität der Bewegung.

Die Quantität der Bewegung ist die Bewegung als Größe betrachtet, als Raumgröße, d. h. als räumliche Veränderung oder φόρος, um den aristotelischen Ausdruck zu brauchen. Die räumliche Veränderung kann betrachtet werden, abgesehen von der materiellen Veränderung. Das Subject der räumlichen Veränderung, die bewegliche Materie, kann jeder beliebige Körper sein, auch bloß ein mathematischer Punkt. Das Moment der Masse kommt unter dem Gesichtspunkte der Quantität noch nicht in Be-

tracht. Die Bewegungslehre bloß unter diesem Gesichtspunkt ist die „Phoronomie"; sie ist, wie es ihre Betrachtungsweise mit sich bringt, das mathematische Gebiet innerhalb der metaphysischen Körperlehre, denn die Bewegung, deren Subject durch einen mathematischen Punkt vorgestellt werden kann, läßt sich anschaulich darstellen oder construiren.

Die Qualität der Bewegung ist die Bewegung als Eigenschaft der Materie, als deren eigenthümliche Aeußerung und Wirkungsart. Gilt die Bewegung als Wirkung der Materie, so muß diese als Ursache oder Kraft der Bewegung betrachtet werden. Unter diesem Gesichtspunkte ist die Aufgabe der Bewegungslehre die Erkenntniß der bewegenden (materiellen) Kräfte oder die „Dynamik".

Die Relation der Bewegung ist das Verhältniß oder der gesetzmäßige Zusammenhang, in dem die bewegten Körper auf einander einwirken: die Erkenntniß dieser Bewegungsgesetze ist die „Mechanik".

Endlich die Modalität der Bewegung ist die Bewegung, sofern sie betrachtet wird als eine mögliche, wirkliche oder nothwendige Erscheinung. Nun sind diese Bestimmungen ganz abhängig von unserer Vorstellungsweise, sie betreffen die Art, wie uns etwas erscheint. Darum hat Kant diesen letzten Theil der reinen Bewegungslehre als „Phänomenologie" bezeichnet.

Die vier Hauptaufgaben der kantischen Naturphilosophie sind demnach: Phoronomie, Dynamik, Mechanik und Phänomenologie, die der Folge und dem System der reinen Verstandesbegriffe entsprechen. Ihr gemeinschaftlicher Grundbegriff ist die Bewegung. Darum wird vor allem dieser Begriff genau und kritisch bestimmt werden müssen. Was ist Bewegung als äußere Erscheinung betrachtet?

II.

Der wahre Begriff der Bewegung.

Bewegung und Ruhe als räumliche Relation.

Hier ist der Ort, nachträglich einer Schrift zu gedenken, die noch in Kant's vorkritische Periode gehört, und die wir damals geflissentlich nicht erwähnt haben. Es ist eine kleine, sehr scharfsinnige Abhandlung aus dem Jahre 1758, die den Titel führt: „Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe". Um den fruchtbaren Grundgedanken dieser Schrift in seiner Wichtigkeit und Tragweite zu erkennen, müssen wir sie im Zusammenhange mit den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" darstellen, die das Phänomen der Bewegung ebenso auffassen und beurtheilen, als Kant achtundzwanzig Jahre vorher den „neuen Lehrbegriff" derselben bestimmt hatte. Es wird hier der Begriff der Bewegung untersucht und in einer Weise bestimmt, daß dadurch die herkömmlichen Begriffe der Ruhe und Trägheit vollkommen widerlegt werden. Man kann schon daraus ermessen, wie wichtig dieses Ergebniß für die kantische Naturphilosophie sein wird. Denn ist die Materie nur in ihrer Bewegung erkennbar, so hört entweder die Naturphilosophie eben da auf, wo die Bewegung der Materie aufhört, wo also die Ruhe der Materie eintritt, oder es darf im eigentlichen Verstande gar nicht behauptet werden, daß die Materie ruht.

Und doch scheint der Begriff der Bewegung selbst den der Ruhe und Trägheit zu fordern. Setzen wir nämlich, daß die Materie ihre Bewegung von außen empfängt, so muß als ihr ursprünglicher Zustand offenbar die Nichtbewegung oder Ruhe gelten; setzen wir, daß die Materie jeder äußeren Bewegung Widerstand leistet, so muß sie offenbar das Bestreben haben, in ih-

rem Zustande zu beharren, also ein Beharrungsstreben oder eine Trägheitskraft. Auf diesen Begriff stützte sich die cartesianische Naturphilosophie. Eben dagegen richtet sich Kant's neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe. „Ich wage es," sagt er in der Vorrede, „die Begriffe der Bewegung und Ruhe, ingleichen der mit der letzteren verbundenen Trägheitskraft zu untersuchen und zu verwerfen; ob ich gleich weiß, daß diejenigen Herren, welche gewohnt sind, alle Gedanken als Spreu wegzuwerfen, die nicht auf die Zwangmühle des Wolf'schen oder eines anderen berühmten Lehrgebäudes aufgeschüttet worden, bei dem ersten Anblick die Mühe der Prüfung für unnöthig und die ganze Betrachtung für unrichtig erklären werden*)."

Bewegung ist Veränderung im Raume, d. h. Ortsveränderung. Jeder Ort im Raum ist bestimmt durch seine Lage und Stellung, d. h. durch seine Beziehung zu anderen Orten, zu den äußeren Gegenständen, die ihn umgeben. Seinen Ort verändern, heißt darum nichts anderes, als seine Lage und Stellung, d. h. sein räumliches Verhältniß zu anderen Orten verändern. Ort ist allemal eine relative Bestimmung. Ortsveränderung ist die Veränderung einer Beziehung, einer Relation, eine relative Veränderung, d. h. eine solche, die nur in Beziehung auf etwas anderes gilt. Ist aber die Bewegung eine lediglich relative Bestimmung, so kann die Ruhe keine absolute sein. Also beide, Bewegung und Ruhe, sind relativ; sie sind Verhältnißbestimmungen und können beide nur durch Verhältnisse bestimmt werden.

Ein Körper A nehme einen bestimmten Ort im Raum ein und dadurch eine bestimmte Lage zu den Körpern B und C. Er

*) Neuer Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe und der damit verknüpften Folgerungen in den ersten Gründen der Naturwissenschaft. 1758. Vorr. — Ges.-Ausgb. Bd. VIII. S. 427.

verändert seine Lage nicht in Beziehung auf B, wohl aber auf Körper C; so müssen wir von dem Körper A sagen, daß er in der ersten Rücksicht ruht, in der zweiten sich bewegt; daß er also zugleich ruht und sich bewegt, was unmöglich wäre, wenn er nicht in einer anderen Rücksicht ruht, in einer anderen sich bewegt, d. h. wenn nicht überhaupt Bewegung und Ruhe lediglich „respective oder relative Bestimmungen" wären. Ein Beispiel mache die Sache anschaulich. Eine Kugel ruhe auf einem Tische, der Tisch stehe in der Kajüte eines Schiffs, das Schiff segle stromabwärts, der Strom fließe von Osten nach Westen, während die Erde um ihre Achse von Westen nach Osten rotirt, während sie zugleich um die Sonne von Osten nach Westen sich bewegt, während vielleicht das gesammte Planetengebäude, wenn Bradley Recht hat, seine Stelle im Universum verändert. Die Kugel ruht in Rücksicht auf den Tisch, der Tisch ruht in Rücksicht auf das Schiff, in welchem er seinen Ort nicht verändert, aber das Schiff bewegt sich in Rücksicht auf die Ufer des Stromes, also sind in dieser Rücksicht auch Kugel und Tisch bewegt, sie verändern ihren Ort nicht in Beziehung auf das Schiff, aber sie verändern ihren Ort auf der Erde, sie verändern mit der Erde ihre Stellung zur Sonne u. s. f.

Wenn aber Bewegung und Ruhe bloß Relationen sind, so ergiebt sich daraus folgende wichtige und einleuchtende Bestimmung. Es seien zwei Körper A und B gegeben; B bewege sich in der Richtung auf A, während A ruht, so ist ganz klar, daß in demselben Augenblicke, wo B seine Lage zu A verändert, auch A seine Lage zu B verändert, daß also A in einer Beziehung nicht ruht: es ruht nicht in Beziehung auf B. Man darf diesen Schluß verallgemeinern. Wenn ein Körper sich bewegt, so verändert derselbe eben dadurch seine Lage zu allen übrigen Körpern,

so verändern eben dadurch alle übrigen Körper ihre Lage in Beziehung auf ihn, d. h. in dieser Beziehung ruht keiner. Wenn also überhaupt etwas sich bewegt, so ruht nichts. „Es ist unmöglich, daß ein Körper gegen einen anlaufen sollte, der in absoluter Ruhe ist."

Wenn sich der Körper B in der Richtung auf A bewegt, so verändern beide Körper ihre Lage gegen einander, beide bewegen sich. Nun bewege sich B in der Richtung auf A so geschwind, daß es in einer Secunde den Zwischenraum von fünf Fuß zurücklegt; so bewegen sich beide Körper mit einer Geschwindigkeit von fünf Grad. Die Größe der Bewegung ist dieselbe. Die Größe der Bewegung ist in diesem Falle gleich dem Producte der Masse in die Geschwindigkeit. Die Masse von A sei gleich 3 ℔, die Masse von B gleich 2 ℔. Also muß die Gesammtgeschwindigkeit unter beide Körper im umgekehrten Verhältniß ihrer Massen so vertheilt werden, daß die Producte auf beiden Seiten einander gleich sind. Nennen wir die Geschwindigkeit des einen x, die des anderen y, so muß $3x = 2y$, $x + y = 5$, also $x = 2$, $y = 3$ sein. Mit anderen Worten, die Wirkung von B und die Gegenwirkung von A sind einander vollkommen gleich.

Es ist mithin unmöglich, daß jemals ein ruhender Körper gestoßen wird. Er wird gestoßen, d. h. er wird von einem Körper berührt, von dem er vorher nicht berührt wurde, er hat seine Lage in Rücksicht auf diesen Körper verändert, er hat sich bewegt. Die stoßende Bewegung des einen ist dieselbe Bewegung des anderen. Es ist mithin nothwendig, daß im Stoße der Körper Wirkung und Gegenwirkung einander immer gleich sind. Es folgt aus dem Erklärten von selbst, daß der gestoßene Körper keineswegs das Bestreben hat, in seinem Zustande zu beharren, daß die Annahme einer Trägheitskraft durchaus unnöthig

ist, um seinen Widerstand und seine Gegenwirkung zu erklären, da sich beide vollkommen aus seiner Bewegung erklären*).

III.

Das Problem der Phoronomie.

1. Relativer und absoluter Raum.

Dieser neue Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe bildet die Vorschule zur metaphysischen Körperlehre, die in ihrem genauen Verstande nichts anderes sein will als Bewegungslehre. Das Subject der Bewegung ist die Materie, jenes Etwas im Raum, wodurch sich der physische Körper vom mathematischen unterscheidet. Wir können darum die Materie einfach erklären als „das Bewegliche im Raum". Wenn wir zunächst absehen von ihrer Masse und an die Stelle der Materie (des Beweglichen im Raum) den mathematischen Punkt setzen, so bleibt als Bewegung nur eine Linie übrig, die der Punkt nach einer bestimmten Richtung in einer bestimmten Zeit beschreibt oder durchläuft: es bleibt nur die Richtung und Geschwindigkeit der Bewegung, die Bewegung bloß als Raum- und Zeitgröße. Die Bewegung, lediglich als Größe betrachtet, ist demnach der erste Gegenstand der metaphysischen Körperlehre, die Aufgabe der Phoronomie.

Was die Richtung betrifft, so sind folgende Fälle denkbar: entweder der Körper bewegt sich nur in seinem Orte, ohne diesen selbst zu verändern, d. h. er dreht sich, oder er verändert seinen Ort in Rücksicht auf andere Körper, d. h. er schreitet fort; die fortschreitende Bewegung kann in geraden oder krummen Linien stattfinden; die krummen Linien sind entweder in sich zurückkehrend oder nicht; die in sich zurückkehrenden beschreiben eine kreis-

*) Neuer Lehrbegriff u. s. f. — Bd. VIII. S. 428—438. Vgl. bes. S. 432 von der Trägheitskraft.

förmige oder pendularische (circulirende oder oscillirende) Bewegung.

Da in der Phoronomie als das Bewegliche der mathematische Punkt gilt, so wird hier nur von der fortschreitenden Bewegung die Rede sein, und zwar in der einfachsten Form, der geraden Linie. Die Geschwindigkeit ist der bestimmte, durch die Zeit gemessene Raum, das einfache directe Verhältniß der Raum- und Zeitgröße, die Formel: $C = \frac{S}{T}$ *).

Ein Körper bewegt sich in fortschreitender Richtung, er verändert seinen Ort im Raum, er verändert seine räumlichen Verhältnisse, d. h. seine Lage zu den ihn umgebenden Körpern, die mit ihm zugleich wahrgenommen werden und ebenfalls einen bestimmten Raum einnehmen; er verändert seine Verhältnisse zu diesem bestimmten, mit anderen Körpern erfüllten Raum. Der bestimmte, körperliche und darum wahrnehmbare Raum möge der „empirische oder materielle Raum" heißen. Er begreift die Körper in sich, in Rücksicht auf welche ein anderer Körper seinen Ort verändert; es ist der Raum, zu welchem der bewegte Körper sich verhält, oder mit dem verglichen, jener Körper seine Lage und Stellung verändert. Ein solcher Raum bildet in der Relation der Bewegung die eine Seite der Verhältnißbestimmung: deßhalb heiße er der „relative Raum". Nun sind in der Relation der Bewegung beide Seiten beweglich: darum heiße der relative Raum zugleich der „bewegliche".

Von dem relativen Raume unterscheiden wir den absoluten. Relativ ist der Raum, der sich zu einem anderen verhält; abso-

*) Metaph. Anfangsgründe der Naturwissenschaft. I Hptst. Met. Anfangsgr. der Phoronomie. Erklärung 2. Anmerk. 2 u. 3. — Bd. VIII. S. 459—61.

lut dagegen der Raum, der sich zu keinem anderen verhalten kann, weil er alle Räume in sich begreift. Dieser Raum kann niemals die Seite eines räumlichen Verhältnisses ausmachen, also kann er auch nicht beweglich sein. Er selbst bewegt sich nicht; in ihm bewegt sich alles. Relativ ist der Raum, der einen anderen außer sich hat; ein solcher (begrenzter) Raum steht in einem räumlichen Verhältniß; ein Körper kann gegen ihn seine Lage verändern, also auch er die seinige in Rücksicht auf jenen Körper. Der relative Raum ist begrenzt und beweglich; der absolute Raum ist unbegrenzt und unbeweglich. Wir können beide durch den Begriff der Bewegung auch so unterscheiden: jede Bewegung geschieht im Raum und verhält sich zu einem bestimmten Raum; jeder Raum ist relativ, zu dem (in Rücksicht auf welchen) eine Bewegung stattfinden kann; wogegen der absolute Raum derjenige ist, in welchem alle Bewegung vorgestellt werden muß, der aber selbst sich nicht bewegt.

Ein Körper bewegt sich in einem relativen Raume, der ruht. Also verändert er in diesem Raum seine Lage und damit zu diesem Raum sein Verhältniß; also verändert auch dieser Raum sein Verhältniß zu ihm. Und es ist jetzt vollkommen gleich, ob ich sage, der Körper A bewegt sich in einer bestimmten Richtung in einem bestimmten Raume, welcher ruht; oder ob ich sage, der Körper A ruht, und der relative Raum bewegt sich in der entgegengesetzten Richtung mit derselben Geschwindigkeit*).

2. Construction der Bewegungsgröße.

Aus diesem Gesichtspunkte, den schon der neue Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe festgestellt hatte, löst Kant das eigentliche Problem der Phoronomie. Es soll die reine Bewegungs-

*) Ebendaselbst. I Hptst. Erklärung 1. Anmerkg. 1 und 2.

größe construirt werden. Eine Größe construiren, heißt dieselbe zusammensetzen. Jede Größe ist aus Größen zusammengesetzt; also muß auch die Bewegungsgröße vorgestellt werden als zusammengesetzt aus Bewegungsgrößen. Es handelt sich um diese Zusammensetzung: das ist die eigentliche Aufgabe der Phoronomie. Dabei gilt als das Bewegliche der mathematische Punkt, als die Richtung der Bewegung die gerade Linie. Da die zusammengesetzte Bewegung construirt werden soll, so kommt bloß die geometrische Größe in Betracht, und es gilt gleich, ob die verschiedenen Bewegungen, welche die Componenden bilden, dieselbe Geschwindigkeit haben oder nicht.

Die Frage heißt: wie verbinden sich verschiedene Bewegungen zu einer? Die Zahl der verschiedenen Bewegungen kann beliebig groß sein; das Problem ist gelöst, sobald die Summe zweier Bewegungen durch Construction erkannt worden *).

Die Bewegung ist dargestellt durch die gerade Linie; die Zusammensetzung gerader Linien geschieht entweder in einer graden Linie oder im Winkel. Mit anderen Worten: verschiedene Bewegungen gehen entweder in derselben oder in verschiedenen Linien, in dem letzteren Falle bilden sie einen Winkel. Nun kommt bei der Bewegung noch die Richtung in Betracht; wenn verschiedene Bewegungen in derselben Linie gehen, so haben sie entweder dieselbe oder entgegengesetzte Richtung. Das Problem der Phoronomie hat mithin drei Fälle. Die Bewegung ist zusammengesetzt aus verschiedenen Bewegungen 1) in derselben Linie und in derselben Richtung, 2) in derselben Linie und in verschiedenen (entgegengesetzten) Richtungen, 3) in verschiedenen Linien **).

Die ganze Schwierigkeit liegt hier allein in der phoronomi-

*) Ebendaselbst. I Hptst. Grundf. 1. Anmkg.

**) Ebendaselbst. I Hptst. Erkl. 5. Anmkg.

schen Betrachtungsweise. Aus dem Gesichtspunkte der Mechanik, durch die Begriffe der Kraft und Causalität, wären die obigen Fälle sehr leicht und einfach zu entscheiden. Indessen betrachtet die Phoronomie die Bewegung nur als Größe. Ihre Probleme, die im Grunde nur ein einziges ausmachen, sollen durch Construction gelöst werden. Die Construction stellt ihren Begriff in der Anschauung dar. Wie will man nun anschaulich machen, daß ein Punkt zwei verschiedene Bewegungen zugleich hat? Wie will man die zusammengesetzte Bewegung construiren? Wie also will man die Aufgabe der Phoronomie durch geometrische Construction lösen?

Daß eine und dieselbe Größe zwei verschiedene Bewegungen in derselben Zeit hat, läßt sich auf keine Weise anschaulich darstellen. Wohl aber läßt sich anschaulich machen, daß jene Bewegungen zu derselben Zeit in zwei verschiedenen Größen stattfinden. Also die Möglichkeit der Construction hängt davon ab, ob sich die beiden verschiedenen Bewegungen, die in derselben Größe zugleich stattfinden, an zwei verschiedene Größen vertheilen lassen, ohne in der Sache selbst das Mindeste zu ändern. Diese Möglichkeit ist bereits erkannt. Es ist vollkommen gleich, ob wir sagen, der Punkt A bewegt sich in der geraden Linie AB, oder der Punkt A ruht und der relative Raum bewegt sich in der entgegengesetzten Richtung BA. Wenn sich der Punkt A bewegt, so ist die Folge, daß die Linie AB durchlaufen wird, also die beiden Punkte A und B aufhören, von einander entfernt zu sein, und in demselben Orte zusammenkommen. Wenn sich der relative Raum in der entgegengesetzten Richtung BA bewegt, so ist die Folge, daß die Linie BA zurückgelegt wird, also die beiden Punkte B und A nicht mehr von einander entfernt sind, sondern in demselben Orte zusammentreffen. Es ist also klar, daß

beide Bewegungen ganz dieselben Ortsveränderungen, also dieselben Bewegungen sind.

Auf diese Weise läßt sich demnach die zusammengesetzte Bewegung construiren und das Problem der Phoronomie in allen seinen drei Fällen geometrisch auflösen*).

Nehmen wir die Geschwindigkeiten als gleich an, so können wir die verschiedenen Bewegungen darstellen durch zwei gleich große gerade Linien, die im ersten Falle dieselbe Richtung, im zweiten entgegengesetzte Richtungen haben, im dritten einen Winkel einschließen. Es leuchtet sogleich ein, daß die zusammengesetzte Bewegung sich darstellt im ersten Fall als die Summe, im zweiten als die Differenz, im dritten als die Diagonale des Parallelogrammes der beiden gegebenen Linien.

a. Die zusammengesetzte Bewegung als Summe.

In allen drei Fällen läßt sich die zusammengesetzte Bewegungsgröße durch Construction bestimmen. Es sei der Punkt A gegeben, der in derselben Zeit zwei verschiedene Bewegungen von gleicher Größe und Richtung beschreibt, jede dieser Bewegungen sei gleich der Linie AB, so wird der Punkt A in derselben Zeit, wo er mit einfacher Bewegung die Linie AB durchlaufen würde, jetzt eine doppelt so große Linie ($2\,AB = AC$) zurücklegen.

A B C.

AB = BC.

Die beiden verschiedenen Bewegungen, die der Punkt A zu gleicher Zeit beschreibt, sind AB und BC. Die eine von beiden Bewegungen habe der relative Raum. Statt zu sagen, der Punkt A bewegt sich von B nach C, dürfen wir sagen, der rela-

*) Ebendaselbst. I Hptst. Lehrsatz 1.

tive Raum bewegt sich mit derselben Geschwindigkeit von C nach B. Damit ist die Construction gegeben. Es hat nicht die mindeste Schwierigkeit, vorzustellen, daß der Punkt A in einer gewissen Zeit die Linie A B durchläuft, man kann sich eben so leicht vorstellen, daß der relative Raum in derselben Zeit sich von C nach B bewegt hat: daß also in dem Moment, wo der Punkt A in B eintrifft, auch der Punkt C in B eintrifft, d. h. daß in demselben Augenblicke die Punkte A und C zusammenkommen, also die Entfernung zwischen beiden Punkten, d. h. die Linie A C, zurückgelegt ist*).

b. Die zusammengesetzte Bewegung als Differenz.

Setzen wir den zweiten Fall. Die beiden verschiedenen Bewegungen des Punktes A seien die Linien A B und A C von gleicher Größe und entgegengesetzter Richtung.

B A C.

A B = A C.

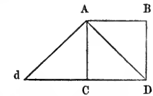
Der Punkt A soll sich in derselben Zeit von A nach B und von A nach C bewegen. Wir geben die eine der beiden Bewegungen dem relativen Raum. Der Punkt A bewege sich nach B; in derselben Zeit bewegt sich der relative Raum von C nach A. Wenn diese beiden Bewegungen zugleich stattfinden, so ist klar, daß in dem Augenblicke, wo A in B angekommen, der Punkt C in A eintrifft. Also ist die Entfernung zwischen A und C = B A = A C, d. h. sie ist dieselbe als vor der Bewegung, der Punkt A hat seinen Ort in Beziehung auf C nicht verändert, er hat sich also gar nicht bewegt; die Differenz der bei-

*) Ebendaselbst. I Hptst. Lehrsatz 1. Beweis. Erster Fall.

den verschiedenen (entgegengesetzten) Bewegungen war in diesem Falle gleich Null*).

c. Die zusammengesetzte Bewegung als Diagonale.

Setzen wir den dritten Fall. Die beiden verschiedenen Bewegungen des Punktes A, die zugleich stattfinden, seien die beiden gleich großen Linien AC und AB, die den rechten Winkel CAB einschließen.



Der Punkt A soll sich in derselben Zeit von A nach C und von A nach B bewegen. Die eine der beiden Bewegungen habe der relative Raum. Der Punkt A bewege sich nach C; in derselben Zeit bewege sich der relative Raum von B nach A. Er bewegt sich in dieser Richtung mit allen seinen Punkten, also auch mit dem Punkte C. Wenn also der Punkt A in C angelangt ist, so befindet sich in eben diesem Augenblick der Punkt C in d. Während A sich nach C fortbewegt, hat sich C nach d fortbewegt, also hat der Punkt A die Linie Ad durchlaufen. Aber die Bewegung von C nach d ist die des relativen Raumes. Uebersetzen wir diese Bewegung in die Bewegung des Punktes C, während der relative Raum ruht, so hat sich Punkt C in der entgegengesetzten Richtung nach D bewegt. Also hat im absoluten Raum der Punkt A die Bewegung von A nach D gehabt oder die Diagonale in dem Quadrat CABD beschrieben**).

*) Ebendaselbst. I Hptst. Lehrsatz 1. Zweiter Fall.

**) Ebendaselbst. I Hptst. Lehrsatz 1. Dritter Fall.

Damit ist die Aufgabe der Phoronomie gelöst und die zusammengesetzte Bewegungsgröße in allen ihren möglichen Fällen durch Construction bewiesen. Diese Construction war möglich, da wir als das Bewegliche im Raume den mathematischen Punkt annahmen; sie war möglich, da nach dem „neuen Lehrbegriff der Bewegung und Ruhe" jede Bewegung gleich gesetzt werden durfte einer entgegengesetzten Bewegung des relativen Raumes. Indessen ist das Bewegliche in der Natur nicht der Punkt, sondern die Materie oder der wirkliche Körper. Setzen wir nun statt des Punktes die Materie als das Bewegliche im Raum, als das Subject der Bewegung, so muß die Materie begriffen werden als die Ursache oder Kraft der Bewegung. Das ist die zweite Grundfrage der metaphysischen Naturlehre: die Aufgabe der Dynamik.

Zweites Capitel.

Der Begriff der Materie und deren Kräfte. Dynamik.

I.

Die Materie als Ursache der Bewegung.

1. Die Materie als Raumerfüllung.

Die Phoronomie hatte die Materie erklärt als „das Bewegliche im Raum". Diese Erklärung war mit Absicht so weit gefaßt, daß man von dem Moment der Masse ganz absehen und für die Materie auch den mathematischen Punkt setzen durfte. Die wesentliche Bestimmung der Materie ist von der Phoronomie nicht ausgesprochen worden; sie soll jetzt hinzugefügt werden.

Die Materie ist ein Gegenstand unserer äußeren Anschauung, aber nicht deren Product, nicht deren Construction; sie ist in der Anschauung gegeben, nicht durch die Anschauung gemacht. Sie unterscheidet den physischen Körper vom mathematischen; sie ist dasjenige, was zur mathematischen Größe hinzugefügt werden muß, um aus derselben ein natürliches Ding zu machen. Als Gegenstand der Anschauung oder als äußere Erscheinung ist die Materie im Raum. Da aber dieses Object nicht zugleich Product der Anschauung oder keine bloße Construction ist, so ist die

Materie nicht bloß Raum. Sie ist das Etwas im Raume, das nicht bloß Raum ist, sondern ein vom Raum unterschiedenes Ding ausmacht. Der Raum als solcher ist leer. Die vom Raum unterschiedene Materie, die zugleich nur im Raum ist, muß demnach begriffen werden als den leeren Raum erfüllend. Sie ist nicht bloß das Bewegliche im Raum; das konnte der mathematische Punkt auch sein; sie ist zugleich das raumerfüllende Dasein: das ist weder der mathematische Punkt noch sonst eine mathematische Größe*).

2. Die Raumerfüllung als Kraft.

Soll aber die Materie etwas sein, das einen Raum erfüllt, einnimmt, behauptet, so muß sie nothwendig die Bedingungen in sich haben, unter denen allein ein Raum erfüllt werden kann. Wir können uns vorstellen, daß eine Bewegung von außen auf die Materie eindringt und deren Raumerfüllung angreift und verringert. Wenn diesem Angriffe von Seiten der Materie gar kein Widerstand entgegengesetzt wird, so muß der erfüllte Raum immer mehr und mehr verringert und zuletzt ganz aufgehoben werden. Die Raumerfüllung hört auf, mit ihr die Materie. Eine widerstandslose Materie ist daher nicht im Stande, einen Raum wirklich zu erfüllen.

Mithin ist die einzige Bedingung, unter der die Materie ein raumerfüllendes Dasein ausmacht, ihr Widerstand gegen jede eindringende Bewegung: sie muß im Stande sein, dieselbe entweder aufzuheben oder zu vermindern. Nun kann eine Bewegung nur durch eine andere in entgegengesetzter Richtung entweder ganz oder zum Theil aufgehoben werden. Also ist der Wider-

*) Ebendaselbst. II Hptst. Metaph. Anfgsgr. der Dynamik. Erklärung 1.

stand der Materie diese jeder eindringenden Bewegung entgegengesetzte Bewegung. Die Materie muß im Stande sein, diese entgegengesetzte Bewegung zu bewirken; sie muß Ursache einer Bewegung d. h. eine bewegende Kraft, also Kraft sein; sonst ist sie kein raumerfüllendes Dasein, keine Materie. Es ist nicht das bloße Dasein, sondern es ist die Kraft, wodurch allein die Materie ihren Raum wirklich erfüllt. Die Kraft ist die neue, wesentliche Bestimmung, die wir jetzt dem Begriff der Materie hinzufügen. In der Phoronomie erschien die Materie bloß als ein beweglicher Punkt; in der Dynamik erscheint sie als eine bewegende Kraft *).

Die eindringende Bewegung, welche die Materie sowohl macht als leidet, beschreibt eine gerade Linie. Zwischen den Grenzpunkten dieser Linie liegt der Spielraum der materiellen Kraft. Nun sind zwischen den Grenzpunkten einer geraden Linie nur zwei Richtungen möglich, von A nach B und von B nach A. Wenn wir diese Richtungen vom Punkte A aus bestimmen, so ist die Richtung von A nach B die Entfernung, dagegen die von B nach A die Annäherung. Es sind also im Punkte A zwei bewegende Kräfte denkbar, die den Spielraum der geraden Linie AB beschreiben, eine entfernende und eine annähernde Kraft. Jene bewirkt, daß sich B von A entfernt; diese, daß sich B auf A zubewegt: die erste Kraft möge die treibende, die zweite die ziehende heißen; die ziehende ist Anziehungskraft oder Attraction, die treibende Zurückstoßungskraft oder Repulsion. Diese beiden Kräfte sind in der Materie möglich; wir sagen noch nicht, daß sie nothwendig sind **).

*) Ebendaselbst. II Hptst. Lehrsatz 1. Beweis.
**) Ebendaselbst. II Hptst. Erkl. 2. Zusatz.

3. Die Kraft der Materie als Repulsion.

Nothwendig zur Raumerfüllung ist zunächst die repulsive Kraft. Was nicht die Kraft der Zurückstoßung hat, kann seinen Raum nicht erfüllen, sondern höchstens einschließen. Darin unterscheidet sich eben der materielle Körper vom mathematischen: der erste erfüllt seinen Raum, der andere schließt den seinigen ein, begrenzt denselben, aber erfüllt ihn nicht. Wenn also ein Theil des materiellen Körpers ohne repulsive Kraft wäre, so würde in diesem Theile der Raum nicht erfüllt, sondern leer sein, so würde die Materie überhaupt ihren Raum nicht wirklich erfüllen. Also gehört zur Raumerfüllung und darum zur Natur der Materie, daß jedem ihrer Theile die Kraft der Zurückstoßung inwohnt, daß die Repulsion alle Theile der Materie bewegt, daß nirgends in ihr ein leerer Raum stattfindet *).

a. Ursprüngliche Elasticität.

Vermöge dieser Zurückstoßungskraft ist die Materie in allen ihren Theilen raumerfüllend oder ausgedehnt. Ihre repulsive Kraft ist zugleich expansiv, diese Ausdehnungskraft der Materie ist ihre Elasticität. Ohne diese Kraft der Repulsion, Ausdehnung, Elasticität ist die Materie gar nicht denkbar. Darum gehört die Elasticität, als durch die Repulsion begründet, zu den nothwendigen Bedingungen der Materie, zu deren ursprünglichen Eigenschaften **).

b. Relative Undurchdringlichkeit.

Jede Kraft ist eine intensive Größe, die einen Grad hat; die repulsive Kraft der Materie muß einen bestimmten Grad

*) Ebendaselbst. II Hptst. Lehrsatz 2. Beweis.

**) Ebendaselbst. II Hptst. Zusatz 1.

haben; sie kann weder unendlich groß noch unendlich klein sein. Nicht unendlich groß, denn sonst würde sie in's Grenzenlose wirken und in einer endlichen Zeit einen unendlichen Raum erfüllen. Nicht unendlich klein, denn sonst würde sie niemals im Stande sein, auch nur den kleinsten Raum zu erfüllen.

Eine unendlich große Kraft wäre eine solche, über die hinaus keine größere vorgestellt werden kann. Wenn nun die repulsive Kraft nicht unendlich groß ist, so kann sie durch größere Kräfte überboten werden. Wenn diese größeren Kräfte der Repulsion eines Körpers entgegenwirken, so wird die nothwendige Folge sein, daß sie die repulsiven Kräfte um so viele Grade vermindern, oder, was dasselbe heißt, daß sie die Raumerfüllung des Körpers einschränken, daß sie den Körper zwingen, einen engeren Raum einzunehmen, daß sie mit einem Worte die Materie zusammendrücken. Es giebt repulsive Kräfte. Diese Kräfte können einander entgegenwirken mit größerer oder geringerer Stärke, diese größere Kraft ist in Rücksicht auf die geringere, der sie entgegenwirkt, eine zusammendrückende Kraft. Sie nöthigt die letztere, sich in einen engeren Spielraum zurückzuziehen.

Es giebt also zusammendrückende Kräfte. Wenn es deren keine gäbe, so wäre es unmöglich, daß eine Materie jemals in ihrem Raume verengt würde, sie wäre dann absolut undurchdringlich.

Die zusammendrückende Kraft muß, wie die repulsive, einen bestimmten Grad haben. Sie kann weder unendlich groß noch unendlich klein sein. Wäre sie unendlich groß, so würde jeder mögliche ihr entgegengesetzte Widerstand gleich Null sein; sie würde die Raumerfüllung der angegriffenen Materie ganz aufheben, d. h. die Materie in leeren Raum verwandeln oder vernichten. Da sie nicht unendlich groß ist, da sie einen gewissen

Grad hat, so kann sie die entgegengesetzte Kraft auch nur bis auf einen gewissen Grad einschränken, also die Raumerfüllung verengen, aber nicht aufheben.

Es ist demnach unmöglich, daß die Materie von der zusammendrückenden Kraft jemals vollkommen durchdrungen wird; also ist die Materie nicht absolut durchdringlich. Es ist möglich, daß die Materie von der (relativ größeren) zusammendrückenden Kraft bis auf einen gewissen Grad durchdrungen wird; also ist die Materie nicht absolut undurchdringlich. Mithin ergiebt sich als eine nothwendige Eigenschaft der Materie deren relative Undurchdringlichkeit. Diese Eigenschaft ist in der dynamischen Natur der Materie begründet. Weil die Materie *Kraft* ist, die eine gewisse Stärke hat, darum kann sie von einer entgegengesetzten Kraft, die eine größere Stärke hat, bis auf einen gewissen Grad eingeschränkt oder verengt werden. Der mathematische Körper ist ohne Kraft: darum ist auch der Raum, den er einschließt, absolut undurchdringlich; es giebt in dem mathematischen Körper keine Kräfte, also auch keine entgegengesetzten. Aus diesem Grunde darf die absolute Undurchdringlichkeit auch die „mathematische", die relative die „dynamische" genannt werden*).

II.
Die Materie als Substanz der Bewegung.

1. Die materiellen Theile.

Die Materie ist als bewegende Kraft das eigentliche Subject oder die Substanz der Bewegung. Diese Substanz ist als ein ausgedehntes Wesen theilbar. In jedem ihrer Theile wirkt die bewegende Kraft der Repulsion, folglich ist jeder materielle Theil selbst beweglich. Wenn er beweglich ist, so kann er eine

*) Ebendaselbst. II. Hptst. Erkl. 3. Lehrs. 3. Bew. Anmkg. Erkl. 4.

eigene Bewegung für sich haben, er kann selbst eine Substanz ausmachen, er kann sich als solche von den andern Theilen, mit denen er verbunden war, fortbewegen, absondern oder trennen. Wenn sich die Theile eines Körpers von einander trennen, so löst sich der Körper in seine Theile auf, er wird getheilt. Die physische Theilung besteht in der Trennung*).

2. Die unendliche Theilbarkeit der Materie.

Nun ist jeder Theil selbst wieder Substanz, also selbst wieder aus Theilen zusammengesetzt, die sich trennen können. Die Zusammensetzung der Materie läßt sich in Gedanken in's Unendliche fortsetzen. Mit anderen Worten: die Materie ist in's Unendliche theilbar. Diese unendliche Theilbarkeit ist schon von den ersten Metaphysikern des Alterthums erkannt und als ein Widerspruch hingestellt worden, der den Begriff der Materie unmöglich mache. Die Materie sei undenkbar eben deßhalb, weil sie gedacht werden müsse als in's Unendliche theilbar. Dann nämlich bestehe der Körper aus einer unendlichen Menge von Theilen und bilde dennoch ein Ganzes! Dann würden unendlich viele Theile ein Ganzes ausmachen, also eine unendliche Menge vollendet sein. Vollendete Unendlichkeit ist ein offenbarer Widerspruch. Was vom Körper gilt, eben dasselbe gilt vom Raum. Das war der Grund, warum jene Metaphysiker erklärten, Raum und Materie seien undenkbar und darum unmöglich.

Diesen Widerspruch löst die kritische Philosophie; sie ist die erste gewesen, die jenes metaphysische Räthsel gelöst hat. Der Widerspruch selbst existirt nur für die dogmatische Vorstellungsweise. Wenn der Raum eine Eigenschaft der Dinge an sich wäre, so müßten die räumlichen Dinge aus unendlich vielen Theilen be-

*) Ebendaselbst. II Hptst. Erkl. 5. Anmkg.

stehen, so müßte diese unendliche Menge von Theilen mit dem Raum an sich gegeben sein. Nur darin, daß eine unendliche Menge gegebener Theile ein begrenztes und vollendetes Ganzes ausmacht, liegt die Unmöglichkeit.

Soll also der Raum und die Materie im Raume möglich sein, so gilt der Satz: entweder der Raum ist nicht in's Unendliche theilbar, oder der Raum ist nicht eine Eigenschaft der Dinge an sich; da er das erste nothwendig ist, so ist er unmöglich das zweite.

Die unendliche Theilbarkeit des Raumes verneinen, hieße verneinen, daß der Raum zusammengesetzt und jeder Theil des Raumes selbst wieder Raum sei; das hieße den Raum selbst verneinen. Er ist in's Unendliche theilbar. Also bleibt für seine Möglichkeit nur der einzige Fall übrig, daß er keine Eigenschaft der Dinge an sich, sondern eine bloße Vorstellung bildet; daß also auch „die Materie kein Ding an sich selbst ist, sondern bloße Erscheinung unserer äußeren Sinne überhaupt, so wie der Raum die wesentliche Form derselben." Daß sich aber die Sache so und nicht anders verhält, hat die kritische Philosophie in ihrer transscendentalen Aesthetik auf das klarste bewiesen; und die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft, vor allem die Dynamik, sind ganz in demselben klaren, scharfsinnigen, wissenschaftlich und didaktisch vollendeten Geiste gehalten.

Ist der Raum eine bloße Vorstellung, so ist auch seine unendliche Theilbarkeit eine Vorstellung; er muß vorgestellt werden als in's Unendliche theilbar: das heißt nicht, er ist in's Unendliche getheilt. Die Theilung kann in Gedanken in's Unendliche fortgesetzt werden: das heißt nicht, es sind unendliche viele Theile unabhängig von unserer Vorstellung gegeben. Nur auf dieser letzten, dogmatischen Annahme beruht jener Widerspruch,

den Zeno zum Beweise nahm gegen die Möglichkeit des Raums und der Materie*).

III.

Die beiden Grundkräfte der Materie.

1. Attraction.

Die Materie ist bewegende Kraft; diese Kraft ist die Repulsion. Wenn nun die Materie nichts wäre als repulsive Kraft, so würde diese Kraft für sich allein ununterbrochen wirken, sie würde, durch nichts begrenzt, die Theile der Materie immer weiter von einander entfernen und zuletzt durch den unendlichen Raum zerstreuen; die Materie würde nicht mehr einen bestimmten Raum erfüllen, der Raum würde leer, also die Materie selbst aufgehoben sein. Also kann die repulsive Kraft nicht die alleinige und ausschließende Bedingung zum wirklichen Dasein der Materie sein, da ihre alleinige ungehinderte Wirksamkeit nicht im Stande ist, den Raum zu erfüllen.

Es ist mithin zum raumfüllenden Dasein noch eine andere Kraft nöthig, die der Repulsion entgegenwirkt, deren Ausdehnung in's Unbegrenzte verhindert und die Theile der Materie zwingt, sich einander zu nähern. Diese Kraft ist die zusammendrückende. Daß eine solche Kraft möglich sei, haben wir vorher gezeigt; wir müssen jetzt hinzufügen, daß sie zum Dasein der Materie nothwendig ist.

Wo werden wir diese zusammendrückende Kraft suchen? Entweder in der Materie selbst oder außer ihr. Außer ihr ist entweder leerer Raum oder andere Materie. Der leere Raum kann die Materie nicht zusammendrücken, denn der leere Raum

*) Ebendaselbst. II Hptst. Lehrsatz 4. Bew. Anmkg. 1 u. 2. Vgl. bes. Anmkg. 2.

ist kraftlos. Eine Materie kann die andere zusammendrücken vermöge ihrer eindringenden Kraft, also ihrer eigenen stärkeren Repulsion. Aber wenn diese entgegenwirkende Materie selbst **nur** repulsive Kraft wäre, so wäre sie eben deßhalb gar nicht Materie. Also bleibt nur der einzige Fall übrig, daß die zusammendrückende Kraft in der Materie selbst liegt. Die Materie selbst muß in zwei einander entgegengesetzten Kräften bestehen. Vermöge der einen Kraft repellirt sie ihre Theile und macht, daß sich dieselben von einander entfernen; vermöge der andern zieht sie ihre Theile an einander und macht, daß sich dieselben einander nähern: diese zweite Kraft ist die Anziehungs- oder Attractionskraft.

Die Attractionskraft ist nicht abgeleitet aus der repulsiven. Ohne dieselbe würde die repulsive unbeschränkt, d. h. unendlich groß oder unmöglich sein. Also ist die Attractionskraft die Bedingung, die der repulsiven Kraft ihre ursprüngliche Grenze setzt. Mithin ist die Attractionskraft selbst ursprünglich; sie ist in der Natur der Materie begründet, die ohne sie gar nicht zu Stande kommen könnte, sie ist mithin ebenfalls eine Grundkraft der Materie. Wir haben früher gezeigt, daß in der Bewegung der Materie die beiden Kräfte der Anziehung und Zurückstoßung möglich sind; wir fügen jetzt hinzu, daß beide nothwendig sind zum Dasein der Materie *).

2. Repulsion und Attraction.

Wenn die Materie nichts als Attractionskraft wäre, so würde diese für sich allein ununterbrochen fortwirken; sie würde, durch nichts begrenzt, die Theile der Materie einander mehr und mehr nähern und zuletzt dieselben im mathematischen Punkte verschwinden machen. Die Folge wäre der leere Raum, die aufge-

*) Ebendaselbst. II Hptst. Lehrsatz 5. Bew. Anmerkg.

hobene Materie. Die Repulsion, in's Unbegrenzte fortgesetzt, erstreckt sich in den unendlichen Raum; die Attraction, in's Unbegrenzte fortgesetzt, verschwindet im mathematischen Punkt. Die Materie ist der erfüllte Raum: also kann ihre bewegende Kraft weder die repulsive allein noch die attractive allein sein; nur beide zusammen können das raumerfüllende oder materielle Dasein bewirken. Jede von beiden muß einen bestimmten Grad haben; sie kann ihn nur haben, wenn die andere Kraft ihr entgegenwirkt. Die Attraction macht, daß die Repulsion nicht in's Unendliche geht; ebendasselbe bewirkt die Repulsion in der ihr entgegengesetzten Kraft: darum sind beide die Grundkräfte der Materie, deren Dasein auf dem gemeinschaftlichen Zusammenwirken dieser beiden einander entgegengesetzten Kräfte beruht*).

a. Repulsion als erste Kraft. Berührung und Ferne.

Anziehung und Zurückstoßung sind die beiden ursprünglichen Kräfte der Materie, die nothwendigen Bedingungen, ohne welche die Materie gar nicht sein kann. Wir haben von diesen beiden Kräften die Repulsion zuerst hervorgehoben und sie mit gutem Grunde der Attraction vorangestellt. Nicht deßhalb, weil die letztere etwa weniger ursprünglich wäre als jene (beide sind gleich ursprünglich und bedingen sich gegenseitig), sondern deßhalb, weil uns die Materie ihr Dasein zuerst in der Form der Repulsion wahrnehmbar und erkennbar macht. Was wir von der Materie zuerst empfinden, ist, daß sie uns zurückstößt, also ihre Undurchdringlichkeit, die sich im Stoß und Druck kundgiebt. Die Wahrnehmung setzt den Eindruck, der Eindruck die Berührung voraus; was die Materie berührt, dem setzt sie nach dem Maße ihrer Kraft ihren Widerstand entgegen, darauf also wirkt sie ein

*) Ebendaselbst. II Hptst. Lehrsatz 6.

nach dem Grade ihrer Widerstandskraft oder ihrer Repulsion. Darum ist für uns die Repulsion die erste und nächste Erscheinungsform der Materie *).

Die Körper oder Materien wirken auf einander ein nach der Natur und dem Maße ihrer bewegenden Kräfte. Hier sind zwei Fälle denkbar: sie wirken auf einander ein entweder in oder außerhalb der Berührung. Wenn sie sich berühren, so behauptet jeder gegen den anderen seine Undurchdringlichkeit, jeder stößt den anderen, so weit es ihm möglich ist, zurück. In der Berührung wirken die Körper repellirend auf einander. „Berührung im physischen Verstande ist die unmittelbare Wirkung und Gegenwirkung der Undurchdringlichkeit. Physische Berührung ist Wechselwirkung der repulsiven Kräfte in der gemeinschaftlichen Grenze zweier Materien **)."

b. Attraction als Wirkung in die Ferne.

Wenn die Materien sich nicht berühren und doch auf einander einwirken, so ist diese Wirkung [außerhalb der Berührung] eine Wirkung in die Ferne, eine „actio in distans". Entweder befindet sich zwischen den beiden Materien leerer Raum oder andere Körper, welche die Wirkung in die Ferne vermitteln. In dem ersten Falle wird die gegenseitige Einwirkung beider auf einander durch nichts vermittelt: die Wirkung in die Ferne ist unmittelbar, wenn sie durch den leeren Raum geht.

Die Wirkung in die Ferne kann nicht Zurückstoßung sein, denn diese setzt die Berührung voraus. Wenn es also überhaupt eine Wirkung in die Ferne giebt, so kann diese nur in der Anziehung bestehen. In der Berührung können die Materien einan-

*) Ebendaselbst. II Hptst. Lehrsatz 5. Anmkg.

**) Ebendaselbst. II Hptst. Erkl. 6. Anmkg.

der nur zurückstoßen, sie wirken in diesem Falle durch ihre Undurchdringlichkeit: die eine sucht die Bewegung der anderen, so viel sie vermag, von sich abzuhalten. Wenn es also überhaupt eine Anziehungskraft giebt, so kann diese nicht in der Berührung, sondern nur in die Ferne wirken. Anziehung ist Wirkung in die Ferne*).

Vermöge der Anziehung nähert sich ein Körper dem anderen. Aber nicht jede Annäherung ist Anziehung. Wenn z. B. der Körper B sich dem Körper A nähert, weil ihn der Körper C durch den Stoß in dieser Richtung bewegt, so ist klar, daß diese Annäherung von A und B eine Folge des Stoßes von C, aber nicht der Anziehung von A ist; es ist die repulsive Kraft von C, welche in diesem Falle die Annäherung bewirkt hat. Die Anziehung ist in diesem Falle nur *scheinbar*. Die wahre und eigentliche Anziehung zwischen zwei Körpern kann darum niemals durch andere Körper vermittelt werden. Wenn es also eine wahre Anziehung giebt, so muß diese eine solche Wirkung in die Ferne sein, die durch den leeren Raum geht, d. h. eine unmittelbare Wirkung. *Wahre Anziehung ist unmittelbare Wirkung in die Ferne.* Oder mit Kant zu reden: „die aller Materie wesentliche Anziehung ist eine unmittelbare Wirkung derselben auf andere durch den leeren Raum."

Wenn man die unmittelbare Wirkung in die Ferne leugnet, so leugnet man die Anziehungskraft. Wenn man die erste für unbegreiflich erklärt, so erklärt man eben dadurch auch die zweite für unbegreiflich, die in der That in gar nichts anderem bestehen kann. Wäre die Anziehungskraft nicht im Stande, durch den leeren Raum zu wirken, so könnte sie nicht unabhängig von der körperlichen Berührung wirken. Nun ist körperliche Berührung

*) Ebendaselbst. II Hptst. Lehrsatz 7. Beweis.

offenbar nicht möglich ohne körperliches Dasein, und dieses ist nicht möglich ohne ursprüngliche Anziehungskraft. Ohne diese Anziehungskraft kein körperliches Dasein, also auch keine körperliche Berührung; mithin ist die körperliche Berührung abhängig von der Anziehungskraft, nicht umgekehrt. Wenn aber die Anziehungskraft unabhängig ist von der körperlichen Berührung, so ist sie auch unabhängig von der Erfüllung des Raumes, so kann sie auch unabhängig davon wirken, d. h. sie muß im Stande sein, durch den leeren Raum zu wirken. Auf diesen Begriff der Anziehungskraft als einer allgemeinen Eigenschaft der Materie gründete Newton seine Attractionstheorie*).

c. Flächenkraft und durchdringende Kraft.

So unterscheiden sich die beiden Grundkräfte der Materie in ihrer Wirkungsweise. Die Attraction wirkt durch den leeren Raum, also ohne Vermittlung anderer Körper; die Repulsion wirkt nur durch solche Vermittlung, sie wirkt auf einen entfernten Körper nur durch die Kette der dazwischen liegenden Körper; der erste stößt den zweiten, dieser den dritten u. s. f. Die Repulsion bewegt nur denjenigen Körper, den sie berührt; die Körper berühren sich in ihrer Grenze, die Grenze des Körpers ist die Fläche. Wenn zwei Körper nur in der gemeinschaftlichen Fläche der Berührung auf einander einwirken können, so ist ihre bewegende Kraft eine „Flächenkraft"; wenn aber ein Körper auf die Theile des anderen jenseits der Berührungsfläche einwirkt, so dringt seine bewegende Kraft durch die Grenze hindurch und kann insofern eine „durchdringende Kraft" genannt werden. Es leuchtet ein, daß von den beiden Grundkräften der Materie die zurück-

*) Ebendaselbst. II Hptst. Lehrsatz 7. Anmkg.

stoßende eine Flächenkraft, die anziehende dagegen eine durchdringende Kraft ausmacht*).

3. Gesetz der Attraction (Gravitation).

a. Verhältniß der Massen und Entfernungen.

Nun wirkt die bewegende Kraft in jedem Theile der Materie, sonst würde die Materie den Raum nicht wahrhaft erfüllen, sondern einen leeren Raum einschließen. Jeder Theil der Materie ist bewegende Kraft; also jeder Theil der einen Materie zieht jeden Theil der anderen an. Je mehr Theile mithin ein Körper in sich begreift, um so mehr Anziehungskraft übt er aus; je größer seine Masse ist, um so größer ist seine Attraction. Nennen wir die Menge der Theile die „Quantität der Materie", so ist die Anziehungskraft jederzeit dieser Quantität proportional. Mit anderen Worten: die Körper ziehen sich an im Verhältniß ihrer Massen; der größere zieht den kleineren an, d. h. er bewegt den kleineren und macht, daß sich dieser ihm nähert. Also steht die Annäherung der Körper allemal im umgekehrten Verhältnisse der Massen**).

Die Anziehungskraft wirkt durch den leeren Raum. Aber wie weit erstreckt sich im Raum ihr Wirkungskreis? Wirkt sie nur auf gewisse Entfernungen oder wirkt sie in aller Entfernung? Setzen wir den ersten Fall, die Anziehungskraft eines Körpers wirke nur bis auf eine gewisse Entfernung, so muß ihr Wirkungskreis irgendwo eine bestimmte Grenze haben, jenseits deren die Anziehungskraft jenes Körpers aufhört. Diese Grenze ist entweder körperlich oder sie ist bloß räumlich; entweder ist es ein Körper, der sich der Anziehungskraft entgegensetzt und ihr Halt

*) Ebendaselbst. II Hptst. Erkl. 7.

**) Ebendaselbst. II Hptst. Erkl. 7. Zusatz.

gebietet, oder es ist eine gewisse Größe der Entfernung, über welche hinaus die Anziehungskraft nicht mehr wirkt. Ein Körper kann jene Grenze nicht sein, denn die Anziehungskraft ist in Rücksicht der körperlichen Grenze durchdringend. Es bleibt daher als Grenzbestimmung nur die Entfernungsgröße übrig. Nun sind unendlich viele Entfernungsgrößen möglich. Und ebenso sind unendlich viele Grade der bewegenden Kraft möglich. Es giebt hier keinen letzten Grad. Also giebt es auch keine Größe der Entfernung, bei der die anziehende Kraft ihren letzten Grad erreicht. Mithin hat die Anziehungskraft gar keine Grenze: sie wirkt durch den leeren Raum in's Unbegrenzte; ihre Wirksamkeit erstreckt sich durch den Weltraum*).

Mit der zunehmenden Entfernung hört die Anziehungskraft nicht auf, sie nimmt nur ab; sie vermindert ihren Grad, wie die Entfernung ihre Größe vermehrt. Je weiter der angezogene Körper entfernt ist, um so schwächer wird die bewegende Kraft des anziehenden. Daher das Grundgesetz der allgemeinen Anziehung: die Körper ziehen sich an im geraden Verhältniß ihrer Massen und im umgekehrten Verhältniß ihrer Entfernungen. Die Anziehungskraft ist den Massen und Entfernungen proportional, jenen in geradem, diesen in umgekehrtem Verhältniß.

Die Anziehungskraft ist demnach eine durchaus allgemeine Eigenschaft des materiellen Daseins: sie wirkt in jeder Materie, sie wirkt auf jede Materie, sie wirkt in allen Räumen. Mithin ist auch ihre Wirkung durchaus allgemein. Jede Materie ist dieser Wirkung unterworfen, jede wird von allen übrigen angezogen: diese Eigenschaft nennen wir die Gravitation. Sie wird nach den verschiedensten Richtungen angezogen; ihre Gravitation ist verschieden nach den Massen der anziehenden Körper.

*) Ebendaselbst. II Hptst. Lehrsatz 8. Beweis.

Die größte Masse zieht am meisten an; also ist in dieser Richtung auch die Gravitation am größten. Die angezogene Materie wird sich in der Richtung der größten Gravitation bewegen: dieses Streben ist ihre Schwere. Die Gravitation oder Schwere ist die unmittelbare und allgemeine Wirkung der Attraction, wie die Elasticität die unmittelbare Wirkung der Repulsion war. Elasticität und Schwere sind mithin die ursprünglichen Eigenschaften jeder Materie, da Attraction und Repulsion deren Grundkräfte sind*).

b. Quadrat und Würfel der Entfernungen.

Nur durch das Zusammenwirken dieser beiden Grundkräfte ist die Materie möglich. Aus der Natur jeder der beiden ursprünglichen Kräfte folgt das Gesetz ihrer Wirkungsart. Darin stimmen beide überein, daß sie mit der abnehmenden Entfernung an Stärke zunehmen, daß sie also im umgekehrten Verhältnisse der Entfernungen wirken. Aber die Zurückstoßungskraft wirkt nur in der Berührung, also in unendlich kleinen Entfernungen, dagegen die Anziehungskraft wirkt in jeder Entfernung; jene wirkt nur in erfüllten oder körperlichen, diese wirkt durch den leeren Raum. Jede wirkt, wie es in der Natur der Kraft liegt, von einem bestimmten Punkte aus gleichmäßig nach allen Richtungen. Denken wir uns die Attractionskraft in einem bestimmten Punkte, so werden alle Punkte, die gleich weit von dem anziehenden entfernt sind, gleich stark dahin angezogen. Alle diese in verschiedenen Ebenen gelegenen, von dem Mittelpunkte gleich weit entfernten Punkte müssen in einer Kugelfläche liegen. Jeder Grad der Attractionskraft beschreibt seine Wirkungssphäre in einer Kugelfläche; jene Grade nehmen in dem Maße ab, als die Kugelflächen zunehmen; sie wachsen in demselben Maße, als die

*) Ebendaselbst. II Hptst. Lehrsatz 8. Zusatz 2.

Kugelflächen abnehmen. Da nun die Oberflächen concentrischer Kugeln quadratisch wachsen und abnehmen, so folgt das bestimmte Gesetz der Anziehungskraft: „sie wirkt im umgekehrten Verhältnisse der Quadrate der Entfernungen.“ Dagegen die repulsive Kraft wirkt im körperlichen Raum. Ihre Wirkung ist die Raumerfüllung; ihre Wirkungsweise muß daher durch die Größe des körperlichen Raums bestimmt werden, nicht durch das Quadrat, sondern durch den Würfel der Entfernungen. Ihr Gesetz heißt: sie wirkt im umgekehrten Verhältnisse der Würfel der unendlich kleinen Entfernungen*).

IV.

Die spezifische Verschiedenheit der Materien.

1. Figur und Volumen.

Die Körper in der Natur sind unendlich mannigfaltig und verschieden. Wir haben bisher nur ihre allgemeinen Eigenschaften erklärt, die Attribute der körperlichen Natur, die selbst ohne die Kräfte der Zurückstoßung und Anziehung gar nicht gedacht werden kann. Diese beiden Kräfte sind die Grundeigenschaften aller Materie. Welches sind die abgeleiteten oder besonderen Eigenschaften?

Vermöge der repulsiven Kraft erfüllt die Materie einen bestimmten Raum. Die repulsive Kraft ist als intensive Größe unendlich vieler Grade fähig. Und so verschieden die Grade sind, so verschieden kann die Erfüllung des bestimmten Raumes sein. Der ganze Raum ist erfüllt, aber in verschiedenen Graden. Nennen wir den bestimmten Grad der Raumerfüllung die Dichtigkeit der Materie, so kann dieselbe Raumgröße ganz erfüllt sein durch Materien von verschiedener Dichtigkeit. Es ist nicht nöthig,

*) Ebendaselbst. II Hptst. Lehrsatz 8. Anmerkg. 1 und 2.

die Annahme leerer Zwischenräume zu machen, um die verschiedenen Dichtigkeiten der Materie zu erklären.

Wenn nun die Materie einen bestimmten Raum erfüllt, so folgt, daß sie in bestimmte räumliche Grenzen eingeschlossen ist, daß sie innerhalb dieser Grenzen den Raum vollkommen einnimmt. Die Begrenzung ist ihre räumliche Form, die Erfüllung ihr Raumesinhalt; jene ist die Figur, diese das Volumen der Materie. Der erfüllte Raum ist ganz erfüllt, aber nach dem Maße der zurückstoßenden Kraft in verschiedenem Grade. Er ist in höherem oder geringerem Grade erfüllt, er ist in diesem Sinne mehr oder weniger erfüllt: das heißt nicht, es ist mehr oder weniger Raum erfüllt, es giebt mehr oder weniger Theile in dem materiellen Raume, die gar nicht erfüllt, d. h. leer sind. Giebt es aber in dem körperlichen Raume keine leeren Theile, so hängen alle Theile der Materie genau zusammen, so bildet die Materie ein Continuum, kein Interruptum*).

2. Zusammenhang oder Cohärenz.

Die Theile der bestimmten Materie bilden einen stetigen, an keinem Punkte unterbrochenen Zusammenhang. Es giebt also keinen Theil, der nicht von einem anderen unmittelbar berührt würde. Was die Theile einander nähert und aneinander zieht, ist die Attractionskraft. Wenn die Attractionskraft die Theile aneinander festhält, so wirkt sie in der Berührung, sie wirkt dann als Flächenkraft und bildet den Zusammenhang oder die Cohärenz der Theile. Da nun jeder Theil eine bewegliche und darum räumlich veränderliche Substanz ist, so ist auch ihr Zusammenhang veränderlich.

Die Veränderung im Zusammenhange der Theile kann eine

*) Ebendaselbst. II Hptst. Allg. Anmerkg. zur Dynamik.

doppelte sein: entweder der Wechsel der sich berührenden Theile oder die Aufhebung der Berührung. Im ersten Falle tritt kein Theil außer alle Berührung mit den übrigen; so viele Theile sich vor dem Wechsel berührt hatten, eben so viele berühren sich nach ihm: das Quantum der Berührung im Ganzen wird nicht vermindert. Im zweiten Falle dagegen treten gewisse Theile außer alle Berührung. Dort werden die Theile gegen einander verschoben, hier werden sie von einander getrennt. Was also den Zusammenhang oder die Cohärenz der Materie betrifft, so sind deren Theile entweder verschiebbar oder trennbar oder auch beides. Was in den Theilen der Trennung widerstrebt, ist die Kraft ihres Zusammenhanges; was sich der Verschiebung widersetzt, ist die Anhänglichkeit, welche die Theile zu einander haben, ihre gegenseitige Friction oder Reibung*).

3. Flüssige und feste Materien.

Jede Materie wehrt sich gegen die Trennung ihrer Theile, denn jede hat einen bestimmten Zusammenhang, und die Kraft dieses Zusammenhangs widersetzt sich der trennenden Kraft. Aber nicht jede Materie widersetzt sich der Verschiebung ihrer Theile, denn nicht in jeder Materie hängen die Theile so aneinander, daß sie sich gegenseitig reiben, daß der eine den anderen festhält. Wenn sie sich gar nicht aneinander reiben, so sind sie absolut verschiebbar: diese vollkommene Verschiebbarkeit der Theile macht den Charakter des flüssigen Körpers. Der flüssige Körper kann durch die geringste Kraft den Zusammenhang seiner Theile verändern, ohne ihn aufzuheben; er kann durch die geringste Kraft den Zusammenhang seiner Theile wechseln.

Wenn die Theile eines Körpers nicht absolut verschiebbar

*) Ebendaselbst. II Hptst. Allg. Anmerkg. zur Dyn. 2.

sind, so hängen sie durch Reibung zusammen, so halten sich die Theile gegenseitig fest, so ist eine Veränderung ihres Zusammenhangs zugleich eine Trennung der Theile, nicht bloß ein Wechsel ihrer Berührung. Ein solcher Körper heißt fest oder starr; er heißt spröde, wenn seine Theile so fest an einander hängen, daß sie sich nur durch einen Riß von einander trennen lassen.

4. Natur der flüssigen Materie. Hydrodynamik.

Hieraus erhellt der Unterschied der festen und flüssigen Körper. Die Theile können bei beiden getrennt werden; sie können in dem festen Körper nicht verschoben, sondern nur getrennt werden. Der Verschiebung der Theile widersetzt sich die Reibung, der Trennung widersetzt sich der Zusammenhang. Worin sich also der feste Körper von dem flüssigen unterscheidet, das ist nicht der Zusammenhang, sondern die Reibung der Theile. Daher darf man nicht sagen, der feste Körper habe einen größeren Zusammenhang als der flüssige, er hat nur eine andere Art des Zusammenhangs. Wenn der Körper um so flüssiger wäre, je geringer der Zusammenhang seiner Theile ist, so würde die Vergrößerung des Zusammenhangs die Flüssigkeit des Körpers vermindern. Nun ist der Zusammenhang eines Körpers um so größer, je mehr Theile einander berühren, je weniger Theile den leeren Raum berühren. Wenn diese Theile eine Kugelgestalt bilden, so ist offenbar ihre wechselseitige Anziehung, ihre gegenseitige Berührung am größten, so ist die Berührung mit dem leeren Raum die kleinste. Ist nun ein Wassertropfen weniger flüssig, wenn er den größten Zusammenhang seiner Theile, die Kugelgestalt angenommen hat? Die Vergrößerung des Zusammenhangs thut mithin der Flüssigkeit der Materie nicht den mindesten Abbruch. Der Verschiebung seiner Theile leistet das Was-

ser keinen Widerstand, wohl aber deren Trennung. Im Wassertropfen bewegt sich das Insect mit Leichtigkeit, aber mit Mühe arbeitet es sich durch auf die Oberfläche des Tropfens.

Weil die flüssigen Theile absolut verschiebbar sind, so sind sie widerstandslos auch gegen den kleinsten Druck, so vermag selbst der kleinste Druck das Wassertheilchen nach allen Richtungen hin zu bewegen. Nehmen wir an, daß es dem kleinsten Druck auch nur den kleinsten Widerstand entgegensetzte, so würde sich mit dem zunehmenden Drucke dieser Widerstand verstärken und am Ende so wachsen, daß die Theile nicht mehr aus ihrer Lage gerückt oder nicht mehr verschoben werden könnten. Denken wir uns nun zwei verbundene Röhren von ungleicher Größe, die eine so weit, die andere so eng, als man will, beide mit Wasser gefüllt: so würde es bei der kleinsten Widerstandskraft gegen die Verschiebung der Theile unmöglich sein, daß die geringere Wassermasse die größere steigen macht; also müßte zuletzt das Wasser in der engeren Röhre höher stehen, als in der weiteren, was der Natur des flüssigen Körpers und den ersten Gesetzen der Hydrodynamik vollkommen widerspricht. Wenn wir der flüssigen Materie auch nur die geringste Widerstandskraft gegen die Verschiebung ihrer Theile zuschreiben, auch nur in etwas die absolute Verschiebbarkeit der letzteren einschränken, so sind alle Bedingungen der Hydrostatik aufgehoben*).

5. Elasticität als expansive und attractive.

Es ist die Kraft des Zusammenhangs in jeder Materie, die sich gegen die Trennung der Theile wehrt. Es sind die bewegenden Grundkräfte der Repulsion und Attraction, die in jeder Materie mit einer gewissen Stärke zusammenwirken und dadurch

*) Ebendaselbst. II Hptst. Allg. Anm. z. Dyn. 2.

die bestimmte Raumerfüllung und den Zusammenhang der materiellen Theile bewirken. Jede Veränderung des Volumens ist daher ein Angriff auf die Kräfte der Materie, die sich diesem Angriffe nothwendig widersetzen. Nun ist die Veränderung des Volumens entweder dessen Vergrößerung oder Verkleinerung. Die Materie wird in beiden Fällen durch ihre Kraft diese Veränderung aufzuheben suchen; sie wird in ihr früheres Volumen zurückkehren, entweder indem sie sich wieder ausdehnt, wenn ihre Theile von außen zusammengedrückt, oder indem sie sich wieder zusammenzieht, wenn durch äußere Kraft ihre Theile auseinandergespannt werden. Dieses Bestreben der Materie ist ihre abgeleitete Elasticität, deßhalb abgeleitet, weil sie bedingt ist durch die Grundkräfte, das Volumen und den Zusammenhang der Materie, während die ursprüngliche Elasticität unmittelbar mit der Repulsion selbst gegeben war. Die abgeleitete Elasticität ist entweder expansiv oder attractiv, je nach der Richtung, in welcher die Materie ihr ursprüngliches Volumen wiederherzustellen strebt *).

6. Mechanische und chemische Veränderung.

Materien können gegenseitig auf einander einwirken, sie können sich gegenseitig verändern. Die materielle Veränderung ist in allen Fällen eine räumliche, sie betrifft entweder den Ort und die Lage des Körpers oder seine Zusammensetzung, die Verbindung seiner Theile. Eine Materie kann unter dem Einflusse der anderen ihren Ort und die Verbindung ihrer Theile verändern. Von der ersten Art der Veränderung, der fortschreitenden Bewegung in Folge der Attraction oder Repulsion, die ein Körper auf den anderen ausübt, haben wir bereits gehandelt. Wir

*) Ebendaselbst. II Hptst. Allg. Anm. z. Dyn. 3.

reden jetzt von der zweiten Art der Veränderung. Wenn eine Materie die Verbindung ihrer Theile unter dem Einfluß einer anderen verändert, so kann dieser Einfluß doppelter Art sein. Entweder eine Materie verändert die Zusammensetzung der anderen durch eindringende Bewegung, oder sie bringt diese Veränderung hervor ohne einen solchen äußeren gewaltsamen Eingriff: im ersten Fall ist die Veränderung mechanisch, im zweiten chemisch. Wenn wir einen Körper durch einen dazwischen getriebenen Keil spalten, so wird die Verbindung seiner Theile verändert, diese Veränderung ist aber nur mechanisch. Es ist nicht die Eigenthümlichkeit des Keils, nicht dessen eigene Kraft, sondern lediglich die Kraft seines Stoßes, die hier die Veränderung bewirkt.

Wenn aber zwei Körper auch im Zustande der Ruhe wechselseitig die Verbindung ihrer Theile verändern, so ist diese Veränderung chemisch. Die verbundenen Theile werden getrennt; die chemische Trennung heißt Auflösung, die Theile der einen Materie verbinden sich mit den Theilen der anderen. Wenn diese so verbundenen Materien wieder getrennt und von einander abgesondert werden, so heißt diese Trennung Scheidung. Die chemischen Veränderungen sind Auflösung und Scheidung. Es giebt eine absolute Auflösung der einen Materie durch die andere. Dann ist jeder Theil der einen mit einem Theile der anderen in demselben Verhältnisse verbunden, als die ganzen Körper selbst mit einander verbunden sind. Nennen wir den einen Körper das Auflösungsmittel, den anderen die aufzulösende Materie, so giebt es keinen Theil des einen, der nicht mit einem Theile des anderen in bestimmter Proportion verbunden wäre: wir haben in dieser chemischen Verbindung einen Körper, der in jedem seiner Theile aus den beiden Bestandtheilen des Auflösungsmittels und der aufzulösenden Materie zusammengesetzt ist. Der Körper heiße

C, diese Bestandtheile A und B. Also ist das Volumen des Körpers C in jedem seiner Theile erfüllt von A und B; beide nehmen denselben Raum ein, was unmöglich wäre, wenn sie nur äußerlich an einander gefügt wären. Ihre Verbindung ist mithin eine Durchdringung. Die absolute Auflösung ist die chemische Durchdringung, nicht Juxtaposition, sondern „Intussusception". Die Juxtaposition ist mechanische, die Intussusception ist chemische Verbindung. Wären die Theile nur an einander gefügt, so wäre A nur an der Stelle, wo B nicht ist, so würde A nicht den ganzen Raum des Körpers C erfüllen, und eben so wenig B. Mechanisch läßt sich darum die chemische Verbindung nicht erklären, sondern nur dynamisch *).

7. Mechanische und dynamische Naturphilosophie.

Hier ist der Punkt, wo die kantische Naturphilosophie der mechanischen Physik die Spitze bietet und der mathematisch-mechanischen Erklärungsart die metaphysisch-dynamische entgegensetzt. Es wird gezeigt, daß die erste den Vorzug nicht hat, den sie zu haben vorgiebt. Sie hält ihre Principien für die einzig möglichen zur Erklärung der spezifischen Verschiedenheit der Materien. Wenn also Körper von demselben Volumen verschiedene Dichtigkeiten haben, so könne man diese Thatsache nicht anders erklären, als daß der dichtere mehr Theile desselben Raums erfülle, der weniger dichte dagegen weniger. Wenn aber dieser weniger Theile desselben Raumes erfüllt, so müssen gewisse Raumtheile vorhanden sein, die er gar nicht erfüllt, die also vollkommen leer sind. Es muß dann leere Räume geben; der Körper ist dann kein Continuum mehr, sondern ein Interruptum; seine Zusammensetzung ist nur aggregativ; die Theile können sich nicht durch-

*) Ebendaselbst. II Hptst. Allg. Anm. z. Dyn. 4.

bringen, sondern nur äußerlich (mit größeren oder kleineren Zwischenräumen) an einander fügen. Also giebt es Theile, die absolut undurchdringlich, physisch untheilbar sind, Atome, Elementarkörperchen oder Corpuskeln, ihrem Stoffe nach gleichartig, nur verschieden in ihrer Gestalt und in der von ihrer Form abhängigen Bewegung: „Maschinen", aus denen, als ihren Grundstoffen, alle Erscheinungen der Natur abgeleitet werden müssen. Diese Erklärungstheorie ist die mechanische Naturphilosophie, entweder die Atomistik Demokrits mit dem Princip der Atome und des Leeren oder die Corpuskularphysik Descartes'.

Kant hatte bereits in der Vernunftkritik, in der Lehre von den Grundsätzen des reinen Verstandes, gezeigt, daß der leere Raum und die Atome nicht Gegenstände einer möglichen Erfahrung, also nicht Naturerscheinungen seien, daß sie eine metaphysische Hypothese ausmachen, die nur nöthig erscheine, so lange man in der Natur keine andere als extensive Größen anerkenne; der Begriff intensiver Größen hebe diese Einseitigkeit auf und mache die darauf gestützte Hypothese überflüssig.

Genau in demselben Geiste bekämpft Kant in den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft die mechanische Naturphilosophie. Er bestreitet deren Nothwendigkeit und setzt an ihre Stelle die dynamische Erklärungsweise. Die Materie ist nicht bloß extensive Größe und Masse; sie ist zugleich intensive Größe, denn sie ist Kraft.

Drittes Capitel.

Die Mittheilung der Bewegung. Mechanik.

Die Phoronomie hatte die Bewegung nur als Größe und darum die Materie nur als das Bewegliche im Raume betrachtet, das vorgestellt werden konnte durch den mathematischen Punkt. Die Dynamik hatte in der Materie deren ursprüngliche bewegende Kräfte erkannt. Also ist die Materie das Bewegliche, das bewegende Kraft hat. Wir bestimmen die Materie als den durch eigene Kraft beweglichen und bewegten Körper. Die Körper können gegenseitig auf einander einwirken, sie können sich gegenseitig bewegen. Da aber jeder durch eigene Kraft bewegt wird, so kann ihm von außen oder durch andere Körper die Bewegung nicht erst ertheilt, sondern nur mitgetheilt werden. Ein anderes ist die Bewegung ertheilende Kraft, ein anderes die Bewegung mittheilende; jene ist ursprünglich, diese abgeleitet. Es giebt keinen bewegten Körper, überhaupt keine Materie ohne Bewegung ertheilende Kraft; es giebt ohne bewegten Körper keine Bewegung mittheilende Kraft: jene war Gegenstand der Dynamik; diese ist Gegenstand der Mechanik.

Ein Körper kann dem anderen seine Bewegung mittheilen, entweder indem er ihn anzieht oder fortstößt, entweder also durch Attraction oder Repulsion. Im letzten Fall geschieht die Mitthei-

lung durch Druck oder Stoß. In beiden Fällen sind die Gesetze der mitgetheilten Bewegung dieselben, nur die Richtungslinien verschieden. Wir beschränken uns deshalb auf die Bewegung, welche durch repulsive Kräfte mitgetheilt wird*).

Die mitgetheilte Bewegung ist eine Wirkung, die ein bewegter Körper auf einen anderen ausübt. Um diese Wirkung zu bestimmen, muß man vor allem die Ursache richtig erkennen. Die wirkende Ursache ist die Kraft des bewegenden Körpers. Wie groß ist diese Kraft? In jedem bewegten Körper wirken zwei Factoren, die Größe des Körpers und die der Bewegung. Die Größe des Körpers besteht in der Menge seiner bewegten Theile (Masse), die Größe der Bewegung ist die Geschwindigkeit: also sind Masse und Geschwindigkeit die beiden Factoren, deren Product die Kraft eines bewegten Körpers bestimmt oder dessen ganze Bewegungsgröße ausmacht. In der Phoronomie kam die Masse gar nicht in Betracht, die Bewegungsgröße erschien dort bloß als Geschwindigkeit. Hier dagegen gilt als das Subject der Bewegung nicht mehr der mathematische Punkt, sondern die materielle Substanz, deren Größe verschieden ist nach der Menge ihrer Theile. Darum ist jetzt die Größe der Bewegung nicht mehr bloß der Grad der Geschwindigkeit, sondern das Product der Masse in die Geschwindigkeit.

Es ist unmöglich, die Masse eines Körpers oder die Menge seiner Theile für sich genommen zu schätzen, deßhalb unmöglich, weil der Körper in's Unendliche theilbar ist. Also kann die Größe der Masse nur geschätzt werden durch die Größe der Bewegung bei gegebener Geschwindigkeit. Setzen wir, die Geschwindigkeit eines Körpers sei gleich 5 Grad, die ganze Bewegungsgröße

*) Met. Anfgsgr. der Naturw. III Hptst. Met. Anfgsgr. der Mechanik. Erkl. 1. Anmerk.

gleich 15, so ergiebt sich für die Masse x die Gleichung $5x = 15$, also $x = 3$. In allen Fällen ist die Masse gleich der Quantität der Bewegung, getheilt durch die gegebene Geschwindigkeit. Es folgt von selbst, daß die Quantität der Bewegung oder die Kraft des bewegten Körpers sich gleich bleibt, wenn man die Masse verdoppelt und die Geschwindigkeit halbirt; daß die Kräfte zweier Körper dieselben bleiben, wenn man bei dem einen die Masse, bei dem anderen die Geschwindigkeit verdoppelt u. s. f.*).

Damit ist der Gegenstand der mechanischen Körperlehre bestimmt. Es ist die Veränderung, die ein Körper durch seine Bewegung einem anderen mittheilt. Zu dieser Veränderung steht der Körper in einem dreifachen Verhältniß, und in diesen drei verschiedenen Beziehungen muß er von der mechanischen Körperlehre betrachtet werden. Er ist in seiner Masse das Subject dieser Veränderung: dasjenige, was sich verändert oder in dem die Veränderung vor sich geht. Er ist durch seine Bewegung die Ursache, die jene Veränderung in einem anderen Körper hervorbringt, die dem anderen Körper Bewegung mittheilt: das Bewegung mittheilende Subject. Zugleich ist er das Object, dem von einem anderen Körper Bewegung mitgetheilt wird. Also muß die Mechanik den Körper betrachten als Subject aller Bewegung, als Bewegung einem anderen Körper mittheilendes Subject, als Subject und zugleich Object der mitgetheilten Bewegung, d. h. als Bewegung mittheilend und zugleich mitgetheilte Bewegung empfangend. Mit anderen Worten: die Mechanik betrachtet die körperlichen Veränderungen in Rücksicht ihrer Substanz, ihrer Ursache, ihrer Wechselwirkung.

So ist die mechanische Körperlehre ganz auf jene Grund-

*) Ebendaselbst. III Hptst. Erkl. 2. Lehrsatz 1. Beweis. Zusatz. Anmerkg.

säße des reinen Verstandes gebaut, die wir als „Analogien der Erfahrung" in der Vernunftkritik kennen gelernt haben. Es waren die Grundsätze der Substanz, der Causalität und der Wechselwirkung oder Gemeinschaft. In aller Veränderung beharrt die Substanz; alle Veränderung hat ihre Ursache (jede Veränderung ist eine Wirkung); alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Gemeinschaft oder Wechselwirkung. Diese Grundsätze der reinen Naturwissenschaft, angewendet auf die Bewegung, bilden die Gesetze der Mechanik.

Es ist klar, daß jene Grundsätze ohne weiteres anwendbar sind auf die Bewegung. Denn jede Bewegung ist eine Veränderung, eine Veränderung im Raum. Was von aller Veränderung gilt, muß ebendeßhalb auch von dieser Veränderung, der Bewegung, gelten. Die Substanz dieser Veränderung ist die Materie. Die Grundsätze der Mechanik verhalten sich zu jenen Grundsätzen des reinen Verstandes, wie der Begriff der Bewegung zu dem der Veränderung, d. h. wie die Species zur Gattung. Die Gesetze der Mechanik, so weit dieselben a priori erkennbar sind, sind nichts anderes als die Analogien der Erfahrung in ihrer physikalischen Anwendung.

I.

Das Gesetz der Selbständigkeit.

Die Materie als Substanz.

Die Bewegung ist Veränderung der körperlichen Natur, das Subject oder die Substanz dieser Veränderung ist die Materie in ihren Theilen, die körperliche Masse oder die Quantität der Materie. Darum gilt das Gesetz: „bei allen Veränderungen der körperlichen Natur bleibt die Quan-

tität der Materie im Ganzen dieselbe, unvermehrt und unvermindert*)."

Das Kennzeichen der Substanz ist die Beharrlichkeit. Nur im Raum ist das beharrliche Dasein erkennbar. Das beharrliche Dasein im Raume, das letzte Subject aller räumlichen Veränderung (Bewegung), ist die Materie. Folglich ist die Materie die einzige erkennbare Substanz. Die Materie besteht aus Theilen. Diese Theile sind räumlich, d. h. außer einander. Jeder dieser Theile ist beweglich, also kann sich jeder dieser Theile von den anderen absondern, trennen, eine eigene Bewegung für sich haben, d. h. selbständiges Subject einer Bewegung oder Substanz sein. Die Theile der Materie können getrennt, aber nicht vernichtet werden. Zertheilung ist nicht Vernichtung. Es giebt keine körperliche Veränderung, die einen materiellen Theil vernichten oder aus nichts hervorbringen könnte. Also giebt es keine körperliche Veränderung, welche die Menge der materiellen Theile um das mindeste vermehren oder vermindern könnte, also bleibt die Quantität der Materie bei allen körperlichen Veränderungen dieselbe, unvermehrt und unvermindert**).

Der Beweisgrund der Beharrlichkeit der Materie liegt in ihrem räumlichen Dasein, in ihren außereinander befindlichen Theilen, in ihrer extensiven Größe. Es ist nicht zu begreifen, wie außereinander befindliche Theile verschwinden können. Ihre Beharrlichkeit und damit ihre Substantialität ist einleuchtend. Aus eben diesem Grunde läßt sich von dem Subjecte der inneren Erscheinungen, von dem Gegenstande des inneren Sinnes, dem denkenden Subjecte, welches keine extensive, sondern nur intensive Größe ist, niemals beweisen, daß es beharre. Das ein-

*) Ebendaselbst. III Hptst. Lehrsatz 2.

**) Ebendaselbst. III Hptst. Lehrsatz 2. Beweis.

zige Kennzeichen, woran man die Substanz erkennt, ist in diesem Falle unerkennbar. Darum ist von der Seele nicht zu beweisen, daß sie Substanz sei; darum gab es keine rationale Psychologie, keinen Beweis für die Unsterblichkeit der Seele. Setzen wir die Wesenseigenthümlichkeit der Seele in das Bewußtsein, so läßt sich aus der einfachen Natur des Bewußtseins nichts für sein beharrliches Dasein schließen. Das Bewußtsein erscheint in den Gradunterschieden des Hellen und Dunkeln. Es läßt sich denken, daß es in abnehmenden Graden zuletzt verschwindet, ohne daß irgend eine Substanz dabei vernichtet wird. Es ist ein sehr gedankenloser Schluß der dogmatischen Metaphysik gewesen, aus der Theilbarkeit der Dinge die Vergänglichkeit, aus der Einfachheit das beharrliche Dasein zu folgern. Im Gegentheil, das Theilbare ist unvergänglich. Wenigstens ist seine Vernichtung auf keinerlei natürliche Weise zu begreifen. Wenn sie geschieht, so ist sie ein Wunder. Zertheilung ist nicht Zerstörung, nicht Vernichtung, sondern (räumliche) Veränderung der Theile. Der Stoff bleibt, die Form allein verwandelt sich. In dem materiellen Dasein, in der räumlichen Natur giebt es keine Vernichtung, sondern nur Verwandlung, weder Entstehen noch Vergehen, sondern nur Metamorphose*).

II.

Das Gesetz der Trägheit.

1. Die äußere Ursache.

Jede Veränderung hat ihre Ursache. Also hat auch die Veränderung der Materie ihre Ursache. Diese Veränderung ist Bewegung. Die Materie ist Raum, ihre Theile sind außer einander, ihre Bestimmungen sind sämmtlich räumlicher, darum äuße-

*) Ebendaselbst. III Hptst. Lehrsatz 2. Anmerkg.

rer Natur. Also muß auch die Ursache ihrer Veränderungen eine äußere Ursache sein. Das Gesetz heißt: „alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache."

Die räumliche Veränderung besteht in der Bewegung und Ruhe. Entweder ruht die Materie, oder sie bewegt sich. Wenn sie ruht, so kann sie nur durch eine äußere Ursache genöthigt werden, sich zu bewegen. Wenn sie sich bewegt, so bewegt sie sich fort mit derselben Geschwindigkeit und in derselben Richtung, und nur eine äußere Ursache kann sie nöthigen, entweder ihre Bewegung ganz aufzuheben oder den Modus derselben zu ändern. Wenn die Materie nur durch eine äußere Ursache verändert werden kann, so beharrt sie in ihrem Zustande sei es der Ruhe oder Bewegung, bis eine äußere Ursache auf sie einwirkt. Es ist also vollkommen gleich, ob wir sagen: „alle Veränderung der Materie hat ihre äußere Ursache," oder „die Materie beharrt in ihrem vorhandenen Zustande, bis sie von außen her daraus vertrieben wird." Dieses Gesetz der Beharrung ist das Gesetz der Trägheit (lex inertiae), das nur in diesem Verstande einen gültigen Sinn hat*).

2. Mechanismus und Hylozoismus. Bewegung und Leben.

Alle Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache. Negativ ausgedrückt: keine Veränderung der Materie hat eine innere Ursache. Wenn eine Substanz aus innerer Ursache, also aus innerem Antrieb ihren Zustand verändert, so ist die Substanz lebendig. Die innere Ursache ist ein Trieb, ein Begehren; die innere Thätigkeit ist ein Denken, Fühlen, Wollen. Alle Veränderung der materiellen Substanz besteht

*) Ebendaselbst. III Hptst. Lehrsatz 3.

in der Bewegung. Wenn sich die materielle Substanz aus innerer Ursache bewegte, so wäre die Materie lebendig, so wären in ihr Bewegungstriebe und vorstellende Kräfte. Nun ist die Materie äußere Erscheinung, Gegenstand bloß der äußeren Anschauung. Triebe, Begierden, Vorstellungen sind nie Objecte der äußeren Anschauung, also können sie auch nie Bestimmungen der Materie sein; in keinem Falle sind sie deren erkennbare Bestimmungen*).

Wir reden von der Materie als Gegenstand der Erfahrung, als Object der Naturwissenschaft. Wir reden von ihr nur in diesem Sinn. Also kann in diesem Sinn nie die Rede davon sein, daß sich die Materie aus inneren Ursachen verändert. Mithin ist die Materie, wissenschaftlich genommen, durchaus leblos. Das Gesetz der Trägheit ist gleichbedeutend mit dem der Leblosigkeit. Es darf darum die Trägheit auch nicht verstanden werden als ein Beharrungstrieb der Materie, als ein positives Bestreben derselben, ihren Zustand zu erhalten.

Sobald die Materie vorgestellt wird als eine von Bewegungstrieben und vorstellenden Kräften erfüllte Substanz, so wird sie lebendig gedacht. Diese Vorstellungsweise ist Hylozoismus. Es ist klar, daß damit jeder wissenschaftliche Begriff der Materie und damit alle Naturwissenschaft aufhört. Der Hylozoismus ist der Tod aller Naturphilosophie. Hatte Kant vorher die dynamische Naturerklärung der mechanischen, so weit diese atomistisch ist, entgegengesetzt, so setzt er hier die mechanische Naturphilosophie dem Hylozoismus entgegen, der bei den Griechen der alten Zeit, bei den Italienern des sechszehnten Jahrhunderts, bei Leibniz in der neueren Zeit seine naturphilosophische Geltung hatte. Die Atomistik ist nicht nöthig zur Naturerklärung. Der Hylo-

*) Ebendaselbst. III Hptst. Lehrsatz 3. Beweis.

zoismus ist absolut verwerflich, denn er setzt an die Stelle des wissenschaftlichen Begriffs der Materie eine Phantasie, die nie sein kann, was die Materie immer sein muß: Object der äußeren Anschauung.

Wenn aber die Bewegung nicht aus inneren Ursachen erklärt werden darf, so darf sie auch nicht aus zweckthätigen Kräften, also nicht durch Zweckursachen erklärt werden. Denn die Zweckursachen in der Natur sind innere. Es folgt, daß in der wissenschaftlichen Naturerklärung die Teleologie gar keinen Platz hat. Mit dem Hylozoismus wird von der Naturphilosophie auch die Teleologie ausgeschlossen. Es giebt in der naturwissenschaftlichen Erklärung der Dinge nach kritischen Grundsätzen keine andere Causalität als die mechanische*).

III.
Das Gesetz der Gegenwirkung oder des Antagonismus.

Jede Veränderung der Materie hat eine äußere Ursache, also ist sie eine äußere Wirkung. Ein Körper wird bewegt durch einen anderen. Beide Körper sind zugleich da, mithin stehen sie nach dem Grundsatze der Gemeinschaft in Wechselwirkung: sie bewegen sich gegenseitig. Der bewegte Körper wirkt auf den bewegenden zurück. Die Wechselwirkung ist in diesem Falle Gegenwirkung, die actio mutua ist von Seiten des bewegten Körpers reactio. Wird ein Körper durch einen anderen gestoßen, so reagirt er durch den Gegenstoß; wird er durch einen anderen gedrückt, so reagirt er durch den Gegendruck; wird er gezogen, so reagirt er durch den Gegenzug. Und hier gilt das Gesetz, „daß Wirkung und Gegenwirkung jederzeit gleich sind."

*) Ebendaselbst. III Hptst. Lehrsatz 3. Anmerkg.

Der Stoß ist gleich dem Gegenstoß, der Druck gleich dem Gegendruck, der Zug gleich dem Gegenzug*).

1. Das Problem.

Dieses Gesetz gilt in der Körperwelt allgemein und nothwendig. Es ist also ein Naturgesetz der metaphysischen Körperlehre und muß a priori erkannt werden. Indessen haben die Naturforscher den Erklärungsgrund nicht an der wahren Stelle gesucht. Newton wußte nicht, dieses Gesetz aus Principien zu begründen, sondern berief sich auf die Erfahrung. Keppler wollte dasselbe so erklären, daß jeder Körper der eindringenden Bewegung einen Widerstand entgegensetzt, kraft dessen er nicht bloß auf sich einwirken läßt, sondern zurückwirkt und die Größe der eindringenden Bewegung vermindert; diese Widerstandskraft bezeichnete Keppler als die jedem Körper natürliche Trägheit. Er hat aus der Trägheit eine **Trägheitskraft**, eine vis inertiae gemacht und auf diese Weise dem wahren Begriffe der Trägheit widersprochen. Die Trägheit ist keine Kraft, sie widersteht nicht; was der Bewegung wirklich widersteht, ist in allen Fällen nur die entgegengesetzte Bewegung. Aber die bewegende Kraft ist das Gegentheil der Trägheit. Vermöge der Trägheit ruht der Körper oder beharrt in seinem Zustande, bis eine äußere Ursache denselben verändert. Nicht daß er einer äußeren Bewegung widersteht, ist seine Trägheit, sondern daß er eine äußere Bewegung leidet, daß er nur durch eine äußere Ursache in Bewegung (oder, wenn er bewegt ist, in Ruhe) gesetzt werden kann. Die Trägheit, richtig verstanden, ist nicht gleich dem Widerstande, sondern der Leblosigkeit der Materie; sie bildet das zweite, nicht das dritte Gesetz der Mechanik. Dahin also muß der Begriff

*) Ebendaselbst. III Hptst. Lehrsatz 4.

Kepplers berichtigt werden. Andere haben die wechselseitige Mittheilung der Bewegung in Weise einer Transfusion verstanden, als ob die Bewegung aus einem Körper in den anderen hinüberwandert, wie Wasser aus einem Glase in ein anderes, und nun der eine Körper an seiner Bewegung eben so viel verliert, als er dem anderen mittheilt. Indessen ist diese Vorstellungsweise nur eine Umschreibung, keine Erklärung der Thatsache*).

2. Lösung des Problems.

Um zunächst die Thatsache selbst festzustellen, so setzen wir den Fall, daß ein Körper A in seiner Bewegung auf einen anderen B trifft, den er stößt; in diesem Zusammentreffen ist nicht bloß A der stoßende, B der gestoßene Körper, sondern beide stoßen sich gegenseitig. A theilt dem anderen Körper durch seinen Stoß eine gewisse Bewegung mit: das ist die Wirkung; A empfängt von dem anderen Körper durch den Gegenstoß eine gewisse Bewegung zurück: das ist die Gegenwirkung. Diese letzte Bewegung, die von B aus A mitgetheilt wird, ist offenbar der Bewegung von A entgegengesetzt. Also wird dadurch die Größe der Bewegung von A vermindert, entweder ganz oder zum Theil aufgehoben. Und zwar vermindert sich die Bewegung von A um eben so viel, als A dem anderen Körper an Bewegung mitgetheilt hat. So viel Bewegungsgröße B empfangen hat, eben so viel giebt es zurück. Mithin ist die Gegenwirkung an Größe gleich der Wirkung. Das ist die Thatsache, und die naturphilosophische Aufgabe ist, diese Thatsache a priori zu begründen oder aus den Principien der Bewegung zu erklären.

Das Gesetz der mechanischen Wechselwirkung folgt aus dem wohlverstandenen Begriff der Bewegung, wie Kant denselben

*) Ebendaselbst. III Hptst. Lehrsatz 4. Anmerkg. 1.

an die Spitze seiner metaphysischen Anfangsgründe gestellt hat. Es liegt in der Natur der Bewegung, daß sie immer wechselseitig ist. Wenn A seinen Ort in Rücksicht auf B verändert, so verändert eben dadurch auch B seinen Ort in Rücksicht auf A; d. h. beide Körper bewegen sich. Ist aber jede Bewegung wechselseitig, so ist auch die Wirkung eines bewegten Körpers auf einen anderen wechselseitige Wirkung oder Wechselwirkung. Es ist unmöglich, sich gegen einen ruhenden Körper zu bewegen. Der Körper ruht nicht, in Rücksicht dessen irgend ein anderer seinen Ort verändert, gegen den irgend ein anderer sich bewegt. Es ist unmöglich, einen ruhenden Körper zu stoßen, denn der gestoßene Körper stößt zurück, er leistet Widerstand, d. h. er bewegt sich. Der Widerstand folgt nicht aus der Ruhe, sondern aus der Bewegung. Also ist es nicht, wie Keppler meinte, die Trägheit, aus der sich die Gegenwirkung erklärt. Der gestoßene Körper ist der zurückstoßende, d. h. der bewegte, also niemals der träge. So wenig es möglich ist, einem ruhenden Körper sich zu nähern, so wenig ist es möglich, einen trägen Körper zu stoßen.

Oder kann sich der Körper A dem Körper B nähern, ohne daß sich um eben so viel auch B dem Körper A nähert? Wenn ich bloß auf diese beiden Körper und ihr Verhältniß im absoluten Raum achte, so ist es offenbar ganz gleich, ob ich sage A nähert sich B, oder B nähert sich A. A nähert sich B bis auf eine unendlich kleine Entfernung, d. h. es stößt auf B; also nähert sich auch B bis auf eine unendlich kleine Entfernung A, d. h. es stößt auf A.

Die Bewegung ist Relation, sie geschieht nie bloß auf einer Seite, sondern immer auf beiden. Die Bewegung von der einen Seite ist allemal zugleich die entgegengesetzte Bewegung von der anderen. Also ist auch die Wirkung von der einen Seite die

entgegengesetzte Wirkung von der anderen. Und hier leuchtet die Gleichheit von Wirkung und Gegenwirkung auf das deutlichste ein. Die Richtung, in der sich A dem Körper B nähert, in eben derselben nähert sich auch B dem Körper A. Die Geschwindigkeit, womit A auf B zueilt, mit eben derselben eilt auch B auf A zu. Und was von der Annäherung gilt, eben dasselbe gilt vom Stoß, vom Druck, von der Anziehung.

Die Phoronomie hatte es bloß mit Richtung und Geschwindigkeit zu thun. Die Mechanik hat auch die Masse des Körpers zu bedenken. Setzen wir den Fall, ein Körper, dessen Masse gleich 3 Pfund sei, bewege sich mit einer Geschwindigkeit von 5°, so ist die Größe seiner Bewegung gleich 15. Dieser Körper bewege sich gegen einen anderen, der in Rücksicht des relativen Raumes ruht. Die Masse des anderen Körpers sei gleich 5 Pfund. Beide Körper, im absoluten Raume betrachtet, bewegen sich gegeneinander mit gleicher Bewegungsgröße. Nun ist die Bewegungsgröße des einen gleich 15, also ist auch die des anderen gleich 15, und da die Masse des letzteren gleich 5 ist, so muß seine Geschwindigkeit gleich 3 sein. Es sei der Körper A, der sich in der Richtung der Linie AB dem Körper B nähert.

A ⊙——————⊙ . . . (C, B, D)

Im absoluten Raume sind beide Körper bewegt, A mit der Geschwindigkeit 5, B mit der Geschwindigkeit 3; wenn also A in der Richtung nach B fünf Theile der Linie AB durchlaufen hat, so hat B in der Richtung nach A drei Theile durchlaufen. Beide treffen sich im Punkte C und setzen sich gegenseitig in Ruhe. Die entgegengesetzte Bewegung, welche B gemacht hat, ist in unserer Construction gleich BC: das ist die Gegenwirkung von B.

Nun ist aber B in Rücksicht des relativen Raumes nicht be-

wegt. Es ist gleichbedeutend, ob ich sage, A bewege sich mit einer Geschwindigkeit von 5° im relativen Raum, in welchem B ruht, oder dieser relative Raum bewege sich mit einer Geschwindigkeit von 3° in der entgegengesetzten Richtung. In dieser Bewegung findet ein Zusammenstoß von A und B statt, in Folge dessen sich beide Körper gegenseitig in Ruhe versetzen. Aber der relative Raum ruht deßhalb nicht, sondern bewegt sich über den Punkt des Zusammenstoßes hinaus mit einer Geschwindigkeit von 3° in der Richtung von BA, d. h. der Punkt B im relativen Raum entfernt sich vom Körper B um die Linie BC. Setzen wir den relativen Raum als ruhig, so ist die Folge des Zusammenstoßes von A und B, daß der Körper B in der Richtung der Linie AB fortbewegt wird mit einer Geschwindigkeit von 3°, oder er wird von B nach D (um das Stück BC) fortgestoßen. Also ist die Bewegung, welche A durch seinen Stoß dem Körper B mittheilt, gleich BD: das ist die Wirkung. BC war die Gegenwirkung. $BC = BD$, d. h. die Wirkung ist gleich der Gegenwirkung. Wenn eine Masse von 3 Pfund mit einer Geschwindigkeit von 5° auf eine Masse von 5 Pfund trifft, so bewegt sie dieselbe in gleicher Richtung vorwärts mit einer Geschwindigkeit von 3°, und dann ruhen beide. Die Wirkung ist, daß sich die Masse von 5 Pfund mit der Geschwindigkeit von 3° fortbewegt. Die Gegenwirkung ist, daß die Masse von 3 Pfund mit der Geschwindigkeit von 5° so viel Bewegungsgröße verliert, als sie der anderen mitgetheilt hat, d. h. in diesem Falle, daß sie im Punkte D aufhört sich zu bewegen oder ruht*).

3. Sollicitation und Acceleration.

Es ist also klar, daß jeder Körper durch den Stoß eines

*) Ebendaselbst. III Hptst. Lehrsatz 4. Beweis. Zusatz 1 u. 2.

anderen beweglich ist und eine gewisse Bewegung dadurch empfängt, die er dem anderen in entgegengesetzter Richtung zurückgiebt. Die Gegenwirkung ist eine Bewegung und hat als solche eine gewisse Zeitfolge, sie verläuft in einer gewissen Zeit. Wir unterscheiden hier den Moment, in dem sie beginnt, und die Zeitreihe, welche sie durchläuft. Der Moment, in dem sie beginnt, ist der Augenblick, in welchem die Wirkung eines Körpers auf einen anderen anhebt, in welchem der Körper die erste Einwirkung von dem anderen empfängt. Dieser Moment ist die „Sollicitation". Hier entsteht eine Bewegung, die mit einer gewissen Geschwindigkeit sich durch eine gewisse Zeitreihe fortsetzt und in gleichem Verhältniß mit den Zeittheilen zunimmt. Ist z. B. die Geschwindigkeit dieser Bewegung so groß, daß der Körper in 1 Secunde 3 Fuß durchläuft, so wird er, wenn keine äußere Ursache ihn hindert, in 2 Secunden 6 Fuß u. s. f. durchlaufen. Diese so wachsende Geschwindigkeit nennen wir das Moment der „Acceleration". In allen Fällen wird in einer endlichen oder bestimmten Zeit sich der Körper mit einer endlichen oder bestimmten Geschwindigkeit bewegen, in keinem Falle mit einer unendlichen Geschwindigkeit. Nun ist jede bestimmte Zeit eine unendliche Menge von Augenblicken, denn der Augenblick ist kein Zeitraum, sondern ein Zeitpunkt oder eine Zeitgrenze. Wenn also der Körper in dem Augenblicke der Sollicitation eine bestimmte oder endliche Geschwindigkeit empfinge, so müßte sich in einer bestimmten Zeit diese Geschwindigkeit unendlich vervielfältigen, also müßte der Körper in jeder bestimmten Zeit eine unendlich große Geschwindigkeit haben. Mit anderen Worten: wenn die Sollicitation eine endliche oder bestimmte Geschwindigkeit mittheilt, so muß die Acceleration unendlich groß sein. Da das Letztere nicht möglich ist, so folgt, daß das Moment der Acceleration nur eine unendlich kleine Geschwindigkeit enthalten kann.

4. Der unendlich kleine Widerstand. Kein absolut-harter Körper.

Wenn ein Körper durch einen anderen gestoßen wird, so erfolgt aus der Widerstandskraft des gestoßenen Körpers der gleiche Gegenstoß oder die gleich große entgegengesetzte Bewegung. Im Augenblicke der Sollicitation aber kann der Gegenstoß nur unendlich klein sein, denn wenn er in diesem Augenblick eine gewisse Größe hätte, so müßte er in jeder meßbaren Zeit unendlich groß sein. Also kann jeder Körper im Augenblicke der Sollicitation nicht seine ganze Widerstandskraft äußern, sondern nur einen unendlich kleinen Widerstand leisten. Setzen wir nun, daß ein Körper absolut-hart oder vollkommen undurchdringlich wäre, so könnten seine Theile durch keine Kraft getrennt oder in ihrer Lage gegen einander verändert werden. Gegen einen solchen Körper wäre jede eindringende Bewegung machtlos, ein solcher Körper würde im Augenblicke der Sollicitation seine Widerstandskraft mit einer Größe äußern, die der Größe jeder eindringenden Bewegung gleichkommt; er würde also bestrebt sein, in einer endlichen Zeit sich mit unendlicher Geschwindigkeit auszudehnen. Da das Letztere unmöglich ist, so giebt es keinen absolut-harten Körper.

5. Die Stetigkeit der mechanischen Veränderung.

Also leistet jeder Körper vermöge seiner Undurchdringlichkeit jeder eindringenden Bewegung in einem Augenblicke nur unendlich kleinen Widerstand. Wenn aber der Widerstand in einem Augenblick unendlich klein ist, so werden auch die räumlichen Verhältnisse eines Körpers nicht in einem Augenblicke verändert. Die räumlichen Verhältnisse eines Körpers sind Ruhe oder Bewegung,

die letztere in einer bestimmten Richtung mit einer bestimmten Geschwindigkeit. Wenn die Veränderung der Ruhe oder Bewegung in einem Augenblicke stattfände, so würde sie nicht in einem Zeitraum verlaufen, sondern in der Zeitgrenze eintreten, d. h. sie würde plötzlich geschehen. Sie kann also nicht plötzlich, sondern nur allmälig geschehen. Jede mechanische Veränderung braucht Zeit, sie geschieht nur in einem gewissen Zeitraume, sie durchläuft also eine unendliche Reihe von Zwischenzuständen. Wenn wir in dieser Zeitreihe den Zustand des Körpers im ersten Moment mit seinem Zustande im letzten, das erste Glied der Veränderung mit dem letzten vergleichen, so ist zwischen diesen die größte Differenz. Jede Differenz der Zwischenzustände ist kleiner als diese. Die Veränderung des Körpers ist demnach allmälig oder stetig verlaufen: das ist das „mechanische Gesetz der Stetigkeit (lex continui mechanica)."

Wie die Gesetze der Phoronomie den Kategorien der Quantität (Einheit, Vielheit, Allheit), die Gesetze der Dynamik den Kategorien der Qualität (Realität, Negation, Limitation) entsprochen haben; so entsprechen die drei mechanischen Gesetze der Selbständigkeit, Trägheit und Gegenwirkung den Kategorien der Relation (Substantialität, Causalität, Gemeinschaft). Es ist die Topik der reinen Verstandesbegriffe, die sich überall in dem kantischen Lehrgebäude und dessen Architektonik geltend macht.

Viertes Capitel.

Die Bewegung als Erscheinung. Phänomenologie.

I.

Die Aufgabe der Phänomenologie.

1. Die Modalität der Bewegung.

Die Bewegung ist, wie die Materie, lediglich Erscheinung, Gegenstand des äußeren Sinnes, Vorstellung; sie erscheint als ein körperlicher Vorgang, als eine materielle Veränderung und verhält sich daher zum Körper, wie das Prädicat zum Subject. Die Verknüpfung beider wird auf dreifache Art von uns vorgestellt: als eine mögliche, wirkliche, nothwendige. Eben so muß die Bewegung beurtheilt werden: als eine mögliche, wirkliche oder nothwendige Erscheinung. Wie das Erkenntnißurtheil, so hat auch die Bewegung als Erkenntnißobject (Erscheinung) diese dreifache Modalität. Es handelt sich jetzt um die Erscheinungsart der Bewegung. Unter welchen Bedingungen erscheint sie als möglich, wirklich, nothwendig? Das ist die Frage der Phänomenologie *).

*) Metaph. Anfgsgr. der Ntw. IV Hptst. Met. Anfgsgr. der Phänomenologie. Erklärung.

2. Das alternative, disjunctive, distributive Urtheil.

Jede Bewegung ist eine räumliche Relation, ein Verhältniß, dessen beide Seiten Körper sind. Dieses Verhältniß kann ein doppeltes sein: entweder bewegt sich nur einer der beiden Körper, oder sie bewegen sich beide zugleich; entweder kann die Bewegung nur einem von beiden oder sie muß beiden zugleich zugeschrieben werden.

Wenn die Bewegung nur einem von beiden zukommen kann, so ist ein doppelter Fall möglich. Die beiden Körper, welche die Correlata der Bewegung bilden, seien A und B; entweder bewegt sich A oder B. Wie entscheiden wir, welcher von beiden sich bewegt? Entweder ist unsere Entscheidung beliebig oder nicht. Ist sie beliebig, so können wir wählen; es ist kein Grund vorhanden, warum A eher als B der bewegte Körper sein sollte; im anderen Fall nöthigt uns ein bestimmter Grund, von dem einen der beiden Körper die Bewegung zu bejahen, von dem anderen zu verneinen. Im ersten Falle ist das Urtheil alternativ: „entweder A oder B bewegt sich, nimm, welchen du willst!" Im zweiten Falle ist das Urtheil disjunctiv: „entweder A oder B bewegt sich; aus diesem bestimmten Grunde ist A der bewegte Körper, also B der nichtbewegte." Dagegen ist das Urtheil distributiv, wenn die Bewegung von beiden Körpern zugleich gilt.

Das Bewegungsverhältniß wird demnach auf dreifache Weise beurtheilt: entweder alternativ oder disjunctiv oder distributiv. Das alternative Urtheil erklärt: die Bewegung kann eben so gut auf der einen als auf der anderen Seite stattfinden. Wenn ich A als bewegt annehme, so werde ich B als nicht bewegt setzen, und umgekehrt. Wenn aber von zwei Fällen der eine eben so

gut stattfinden kann als der andere, so ist jeder von beiden möglich, aber auch nur möglich. Das disjunctive Urtheil erklärt: die Bewegung findet nur auf der einen Seite statt und nicht auf der andern; sie ist auf der einen Seite wirklich, auf der anderen nicht wirklich, also nur scheinbar, nicht empirisch, sondern illusorisch. Endlich das distributive Urtheil erklärt: die Bewegung muß beiden Seiten zugleich zugeschrieben werden, sie ist auf beiden Seiten nothwendig. So erklärt das alternative Urtheil die Möglichkeit, das disjunctive die Wirklichkeit, das distributive die Nothwendigkeit der Bewegung. Wenn die Bewegung nur einem von beiden Körpern zugeschrieben werden kann, so ist sie entweder möglich oder wirklich; wenn sie beiden zugeschrieben werden muß, so ist sie nothwendig *).

II.

Die Lösung der Aufgabe.

1. Die Möglichkeit der Bewegung.

Die gerade Linie.

Jede Bewegung geschieht mit einer gewissen Geschwindigkeit in einer bestimmten Richtung. Wenn keine äußere Ursache den Körper von der eingeschlagenen Richtung ablenkt, so wird er von sich aus dieselbe fortsetzen, ohne sie zu verändern. Eine Bewegung, die ihre Richtung behält oder in keinem Punkte verändert, ist geradlinig. Jede geradlinige Bewegung ist eine Ortsveränderung in fortschreitender Richtung; also verändert der Körper, wenn er sich in gerader Linie bewegt, seinen Ort und seine Lage in Beziehung auf andere ihn umgebende Körper, d. h. in Beziehung auf den relativen Raum; jede geradlinige Bewegung ist relativ.

*) Ebendaselbst. IV Hptst. Erkl. Anmrkg.

Wenn sich der Körper A in gerader Linie auf den Körper B zubewegt, so ist es ganz gleich, ob ich sage: der Körper A bewegt sich im relativen Raume, den ich als ruhend vorstelle; oder ob ich sage: A ruht im absoluten Raum, und der relative Raum mit dem Körper B bewegt sich mit gleicher Geschwindigkeit in entgegengesetzter Richtung. Die objective Erscheinung (Erfahrung) ist in beiden Betrachtungsweisen vollkommen dieselbe. Es hängt also lediglich von unserer Vorstellungsart ab, ob wir A oder B als bewegt annehmen wollen. Ohne an der objectiven Erscheinung (Erfahrung) das mindeste zu ändern, können wir A eben so gut bestimmen durch das Prädicat der Ruhe im absoluten Raum, als durch das Prädicat der Bewegung im relativen. Dasselbe gilt von B. Wir können von den beiden Prädicaten so gut das eine als das andere setzen. Wir können wählen, unser Urtheil ist alternativ, die vorgestellte Bewegung mithin bloß möglich.

Jede geradlinige Bewegung ist relativ. Daraus folgt die Verneinung des conträren Gegentheils: keine geradlinige Bewegung ist absolut. Sie wäre absolut, wenn die bewegte Materie ihren Ort veränderte ohne irgend welche Beziehung zu einer anderen Materie, ohne irgend welche Beziehung zu einem relativen Raum; sie wäre mithin absolut, wenn sie nur im absoluten Raum stattfände. Nun ist der absolute Raum niemals Gegenstand der Erfahrung, also ist auch kein Verhältniß im oder zum absoluten Raume jemals Gegenstand der Erfahrung. Eine geradlinige Bewegung, die absolut wäre, könnte niemals Erfahrungsobject sein, d. h. eine solche Bewegung ist nach den Postulaten des empirischen Denkens unmöglich. Mit anderen Worten: wenn eine geradlinige Bewegung relativ ist, so bildet sie in einem Erfahrungsurtheile das mögliche Prädicat eines Körpers;

wenn sie absolut ist, so ist sie ein unmögliches Prädicat und kann daher in keinem Erfahrungsurtheile von einem Körper ausgesagt werden.

Darum heißt der erste Lehrsatz der Phänomenologie: „die geradlinige Bewegung einer Materie in Ansehung eines empirischen Raumes ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein bloß möglich es Prädicat. Eben dasselbe in gar keiner Relation auf eine Materie außer ihr, d. i. als absolute Bewegung gedacht, ist unmöglich *)."

Es handelt sich bei der Bestimmung der Möglichkeit einer Bewegung bloß um deren Richtung, ohne Rücksicht auf irgend eine äußere Ursache der Bewegung, ohne Rücksicht also auf eine bewegende Kraft. Die Richtung als solche ist eine phoronomische Bestimmung. Darum sagt Kant von dem obigen Lehrsatze, er bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Phoronomie **).

2. Die Wirklichkeit der Bewegung.

Die Curve.

Wenn sich eine Materie in gerader Linie fortschreitend bewegt, so kann für diese Bewegung ebenso gut die entgegengesetzte des relativen Raumes angenommen werden. Von beiden Bewegungen ist die eine so gut möglich als die andere, darum ist die geradlinige Bewegung auch nur möglich. Wenn wir also von einer Bewegung urtheilen sollen, sie sei nicht bloß möglich, sondern wirklich, so muß dieselbe so beschaffen sein, daß an ihrer Stelle nicht eben so gut die Bewegung des relativen Raumes in entgegengesetzter Richtung gesetzt werden darf. Vielmehr müssen

*) Ebendaselbst. IV Hptst. Lehrsatz 1. Beweis.

**) Ebendaselbst. IV Hptst. Lehrsatz 1. Anmerkg.

wir Grund haben, von dieser Bewegung zu urtheilen, sie sei nicht wirklich, sondern bloß scheinbar.

Wenn sich ein Körper bewegt, so verändert er vermöge seiner Trägheit nicht von sich aus die eingeschlagene Richtung: er bewegt sich in gerader Linie vorwärts. Soll er seine Richtung verändern, so muß er durch eine äußere Ursache von der geraden Linie abgelenkt werden. Die Ursache einer Bewegung ist allemal bewegende Kraft. Wenn also ein Körper seine Richtung verändert, so liegt darin der unzweideutige Beweis, daß er durch eine äußere Ursache, durch eine bewegende Kraft dazu getrieben wird. Der bloße Raum hat keine bewegende Kraft. Wenn also ein Körper sich dergestalt bewegt, daß er seine Richtung verändert oder nicht in gerader Linie fortläuft, so kann für diese Bewegung nicht eben so gut die entgegengesetzte des relativen Raums angenommen werden. Von diesen beiden Bewegungen ist die eine nicht eben so gut möglich als die andere. Wir können in diesem Falle nicht alternativ, sondern nur disjunctiv urtheilen: die Bewegung des Körpers ist wirklich, die entgegengesetzte des relativen Raums ist unwirklich, sie ist keine Erfahrung, sondern nur subjective Vorstellung, keine erfahrungsmäßige Vorstellung, sondern eine solche, der kein Object entspricht, d. h. sie ist bloß Schein.

Ein Körper bewegt sich in gerader Linie, er verändert seine räumliche Relation, er verändert sie continuirlich. Wenn er nun auch seine Richtung continuirlich verändert, so bewegt er sich nicht in der geraden Linie, sondern in einer solchen, die in jedem Momente (continuirlich) von der geradlinigen Richtung abweicht: d. h. der Körper bewegt sich in der Curve. Die Kreisbewegung ist die continuirliche Veränderung der geraden Linie; die geradlinige Bewegung ist die continuirliche Veränderung der räum-

lichen Relation. Also ist die Kreisbewegung die continuirliche Veränderung der Veränderung der räumlichen Relation. Die Veränderung der räumlichen Relation ist Bewegung. Wenn die Bewegung selbst verändert wird, so entsteht eine neue Bewegung. Mithin entsteht in der Curve oder in der Kreisbewegung in jedem Moment eine neue Bewegung. Die Kreisbewegung ist mithin das continuirliche Entstehen einer neuen Bewegung. Nun könnte keine Bewegung entstehen ohne äußere Ursache, ohne bewegende Kraft. Also setzt die Kreisbewegung eine äußere Ursache, eine bewegende Kraft voraus, ohne die sie gar nicht stattfinden könnte. Von sich aus hat der Körper das Bestreben, in der geraden Linie, d. h. in der Tangente des Kreises, fortzulaufen. Wenn er sich dennoch im Kreise bewegt, so muß eine äußere Ursache da sein, die dem Tangentialbestreben entgegenwirkt und den Körper nöthigt, in jedem Momente von der geraden Linie abzulenken oder seine Richtung zu verändern.

Die Kreisbewegung eines Körpers setzt bewegende Kraft voraus. Der bloße Raum hat keine bewegende Kraft. Also kann für die Kreisbewegung eines Körpers nicht eben so gut die entgegengesetzte Bewegung des relativen Raums angenommen werden. Von diesen beiden Bewegungen ist die erste wirklich, die andere nicht wirklich.

Darum heißt der zweite Lehrsatz der Phänomenologie: „die Kreisbewegung einer Materie ist, zum Unterschiede von der entgegengesetzten Bewegung des Raumes, ein wirkliches Prädicat derselben; dagegen ist die entgegengesetzte Bewegung eines relativen Raumes, statt der Bewegung des Körpers genommen, keine wirkliche Bewegung des letzteren, sondern, wenn sie dafür gehalten wird, ein bloßer Schein."

Bei der Bestimmung der Wirklichkeit einer Bewegung han-

delt es sich um eine bewegende Kraft, d. h. um eine dynamische Größe. Darum sagt Kant von dem obigen Lehrsatz, er bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Dynamik *).

3. Die Nothwendigkeit der Bewegung.

Die Mittheilung der Bewegung ist nach dem dritten Gesetze der Mechanik allemal Wechselwirkung, d. h. Wirkung und Gegenwirkung. Mithin sind in der Mittheilung der Bewegung beide Körper bewegt, die Bewegung ist auf beiden Seiten wirklich. Der gegenwirkende muß bewegt sein, das folgt unmittelbar aus seiner räumlichen Relation, d. h. die Bewegung ist auf der Seite des gegenwirkenden nothwendig. Darum heißt der dritte Lehrsatz der Phänomenologie: „In jeder Bewegung eines Körpers, wodurch er in Ansehung eines anderen bewegend ist, ist eine entgegengesetzte gleiche Bewegung des letzteren nothwendig." Bei der Bestimmung der Nothwendigkeit einer Bewegung handelt es sich um die Gegenwirkung, die an Größe allemal der Wirkung gleich kommt, d. h. um eine mechanische Größe. Darum sagt Kant von dem obigen Lehrsatz, er bestimme die Modalität der Bewegung in Ansehung der Mechanik **).

Die Nothwendigkeit der Bewegung, sofern sie Gegenwirkung ist, läßt sich auch indirect darthun durch die Unmöglichkeit des Gegentheils. Die Gegenwirkung ist nothwendig, weil ihr Nichtsein eine Unmöglichkeit zur Folge haben würde. Setzen wir, es gäbe keinen Antagonismus der Materie, die Materie vermöchte der eindringenden Bewegung entweder gar keinen oder keinen gleichen Widerstand entgegenzusetzen, was würde die Folge sein? Daß eine Bewegung, weil sie keinen Widerstand findet,

*) Ebendaselbst. IV Hptst. Lehrsatz 2. Bew. Anmerkg.

**) Ebendaselbst. IV Hptst. Lehrsatz 3. Bew. Anmerkg.

alle Materie aus ihrem Gleichgewicht rückte, also das Weltall selbst fortbewegte. Das Weltall würde sich in gerader Linie fortbewegen — wohin? Da außer ihm keine Materie ist, so würde diese Bewegung ohne alle Relation, also eine geradlinige Bewegung sein, die absolut wäre, was unmöglich ist. Ist aber das Gegentheil des Antagonismus unmöglich, so ist dieser selbst nothwendig, d. h. jede Bewegung als Gegenwirkung ist schlechterdings nothwendig *).

III.
Der Raum als Erfahrungsobject.

1. Der absolute Raum.

Jede Bewegung, nicht bloß die gradlinige, ist relativ: jede Bewegung, sofern sie eine Erscheinung oder ein Erfahrungsobject ausmacht. Jede Bewegung muß vorgestellt werden als Veränderung im Raum. Soll die Bewegung ein Erfahrungsobject sein, so muß auch der Raum, worin die Bewegung stattfindet, ein Erfahrungsobject sein: empirisch, wahrnehmbar, materiell, beweglich. Jede Bewegung ist relativ, weil der Raum, in dem sie stattfindet, relativ oder beweglich ist. Entweder der Körper bewegt sich in dem relativen Raum, oder er bewegt sich mit dem relativen Raum, d. h. er ruht in einem Raume, der sich selbst bewegt. Bewegt sich aber der relative Raum, so muß er sich in einem größeren Raume bewegen, der selbst wieder relativ ist, und so fort in's Endlose. Jeder Raum, in welchem eine Bewegung erscheint, ist nothwendig relativ oder empirisch, er ist selbst Erscheinung, die bedingt ist durch einen (selbst wieder bedingten) größeren Raum. Der nicht relative Raum wäre der absolute, der eben deßhalb nicht wahrnehmbar, nicht empirisch, nicht

*) Ebendas. IV Hptst. Allg. Anmerkg. zur Phänomenologie.

materiell, nicht beweglich sein kann. Der absolute Raum ist unbeweglich und immateriell. Er ist keine Erscheinung, kein Erfahrungsobject. Also kann auch keine Bewegung im absoluten Raume erfahren werden oder erscheinen, also können wir auch keine Bewegung, mithin auch keine Ruhe in Rücksicht auf den absoluten Raum bestimmen. Bewegung und Ruhe sind deßhalb, wie der Raum, in dem sie erscheinen, stets relativ. Es giebt im empirischen Verstande weder eine absolute Ruhe noch eine absolute Bewegung.

Eine absolute Bewegung oder Ruhe ist kein möglicher Erfahrungsbegriff. Wie aber können Bewegung und Ruhe, wenn beide bloß relativ sind, jemals Erfahrungsbegriffe werden? Wie können wir von einem Körper empirisch (objectiv) urtheilen, er ruhe, wenn doch der Raum, in dem er sich befindet, selbst beweglich ist? Oder von einem Körper urtheilen, er bewege sich, wenn doch der Raum, in dem er sich befindet, ruht? Offenbar kann dem Körper in Rücksicht auf verschiedene Räume Ruhe und Bewegung zugleich zukommen. Es ist klar, wenn wir Ruhe und Bewegung nur bestimmen können in Rücksicht auf bewegliche Räume, so giebt es keine feste, also auch keine objectiv gültige Bestimmung, ob sich ein Körper wirklich bewegt oder nicht. Also können wir auch die Erscheinung der Ruhe und Bewegung nicht in einen bestimmten Erfahrungsbegriff verwandeln. Ein solcher Erfahrungsbegriff verlangt, daß wir Bewegung und Ruhe bestimmen in Rücksicht auf einen nicht beweglichen, d. h. absoluten Raum. Wir müssen diesen Begriff eines absoluten Raumes einführen, um eben darin alle beweglichen Räume vorstellen zu können.

Der absolute Raum ist kein Erfahrungsbegriff, aber ohne den absoluten Raum giebt es von der Bewegung auch keinen Er-

fahrungsbegriff. Also ist der absolute Raum für die Naturwissenschaft ein nothwendiger, aber kein empirischer Begriff: er ist ein Vernunftbegriff oder eine Idee, kein Object, sondern eine Regel, wonach wir die Ruhe und Bewegung der Körper objectiv bestimmen können. Wie wollen wir ohne den Begriff des absoluten Raumes die Bewegung phoronomisch bestimmen? Wir sagen: der Körper bewegt sich in Rücksicht auf einen anderen, er bewegt sich in einem relativen Raum; oder dieser relative Raum bewegt sich in entgegengesetzter Richtung. Wenn wir die zweite Bewegung annehmen, so müssen wir die erste verneinen, wir müssen den Körper als ruhend vorstellen, nicht als ruhend in einem beweglichen Raume, denn das wäre keine Ruhe, sondern als ruhend in dem nicht beweglichen, d. h. absoluten Raum. Ohne diesen Begriff ist die phoronomische Bestimmung der Bewegung und Ruhe unmöglich*).

2. Der leere Raum.

Vom absoluten Raum unterscheiden wir den leeren. Der absolute Raum gilt dem naturwissenschaftlichen Urtheil nicht als Object, sondern nur als Bestimmungsregel für Bewegung und Ruhe. Dagegen der leere Raum hat in den naturwissenschaftlichen Theorien die Geltung einer objectiven Existenz; das Dasein desselben wird als eine nothwendige Annahme erachtet, um daraus gewisse Naturerscheinungen zu erklären. In der Phoronomie, die von der Materie als Masse (von dem erfüllten Raume) absieht, ist der leere Raum, wie der absolute, keine angenommene Existenz, sondern eine Bestimmungsregel des phoronomischen Urtheils; dagegen die Dynamik und Mechanik bedienen sich dieses Begriffs als einer erklärenden Hypothese.

*) Ebendas. IV Hptst. Allg. Anm. z. Phänomenol. — Bd. VIII. S. 559—564.

Der leere Raum ist der nicht erfüllte, das ist der Raum ohne repulsive Kräfte. Wir können den leeren Raum unterscheiden in den außer- und innerweltlichen. Wird die Welt als begrenzt vorgestellt, so kann außer ihr nichts sein als leerer Raum. Der leere Raum in der Welt besteht entweder zwischen den Theilen der Materie oder zwischen den Materien, deren jede für sich ein Ganzes bildet. Als zwischen den Theilen der Körper befindlich, ist der leere Raum in der Welt „zerstreut (vacuum disseminatum)", als zwischen den Körpern selbst befindlich, z. B. (im Großen betrachtet) zwischen den Weltkörpern, ist der leere Raum in der Welt gleichsam „zusammengehäuft (vacuum coacervatum *)."

a. Der leere Raum außer der Welt.

Was den leeren Raum außer der Welt betrifft, so hängt diese Vorstellung mit der Annahme einer Weltgrenze zusammen, die zu den Scheinbegriffen der dogmatischen Kosmologie gehört. Die Welt ist in unserem Verstande nie als Ganzes gegeben, also auch nie als begrenztes Ganzes, also auch nicht als begrenzt durch einen leeren Raum außer ihr. Diese Vorstellung des leeren Raumes ist grundlos. Und gesetzt, sie wäre aus logischen Gründen möglich, was sie nicht ist, so würden ihr physikalische Gründe entgegenstehen. Die Materie, welche die Weltkörper zunächst umgiebt und einschließt, ist der Aether. Die Weltkörper selbst sind attractive Materien, also ziehen sie den Aether an sich im umgekehrten Verhältniße der Entfernung. Je näher der Aether die Weltkörper umgiebt, um so stärker wird er angezogen, um so dichter wird er sein; je weiter er von den Weltkörpern sich ent-

*) Ebendas. IV Hptst. Allg. Anm. z. Phänomenol. — Bd. VIII. S. 565—568.

fernt, um so mehr wird er sich verdünnen. Seine Verdünnung nimmt zu, wie die anziehenden Kräfte der Weltkörper abnehmen. Da nun die Anziehungskräfte durch den unendlichen Raum wirken, also in's Unendliche abnehmen können, ohne jemals aufzuhören, so kann sich auch der Aether in's Unendliche ausdehnen und verdünnen, d. h. er kann den Raum in's Endlose dergestalt erfüllen, daß auch außerhalb des Weltsystems sich nirgends ein leerer Raum findet.

b. Der leere Raum in den Körpern. Dynamische Hypothese.

Es bleibt die Vorstellung eines leeren Raumes in der Welt übrig, der entweder zerstreut oder zusammengehäuft ist; die Leere in der Welt bilden entweder die Zwischenräume in den Körpern (Poren) oder die Zwischenräume zwischen den Körpern. Von der Annahme der Porosität haben wir zu wiederholten malen geredet. Sie ist gemacht in dynamischer Absicht, um die verschiedenen Dichtigkeiten der Materien zu erklären. Sowohl bei der Lehre von der intensiven Größe als bei der Lehre von den bewegenden Kräften der Materie ist gezeigt worden, daß jene Annahme durchaus unnöthig ist in dynamischer Absicht. Die verschiedenen Dichtigkeiten lassen sich vollkommen aus dem verschiedenen Grade der Kraft erklären ohne die Hypothese leerer Zwischenräume. Die Annahme ist physikalisch unnöthig, d. h. nicht, sie ist logisch unmöglich. Doch könnte sie physikalisch unmöglich sein. Nimmt man nämlich den Aether als die alles umgebende Weltmaterie, so würde diese vermöge der allgemeinen Gravitation eine zusammendrückende Kraft auf die Körper in der Welt ausüben; und dieser zusammendrückenden Kraft gegenüber könnte nirgends in den Körpern ein leerer Raum bestehen, den diese nicht vermöge ihrer expansiven Kraft erfüllten.

c. Der leere Raum zwischen den Körpern. Mechanische Hypothese.

Es bleibt nur die Leere in der Welt als Zwischenraum zwischen den Körpern übrig. Man hat einen solchen leeren Raum angenommen in mechanischer Absicht, um der Bewegung der Körper freien Spielraum zu schaffen. Doch ist auch in dieser Absicht diese Annahme durchaus unnöthig. Wenn auch der Raum ganz erfüllt ist, so liegt darin kein Grund, daß ein Körper die freie Bewegung des anderen hindern sollte. Denn seine Widerstandskraft kann so klein als man will gedacht werden, so ist sie groß genug, um den Raum zu erfüllen, aber nicht so groß, um die Bewegung des anderen Körpers zu hemmen.

Der leere Raum ist für die Physik, was das Ding an sich für die Metaphysik ist: ein Grenzbegriff, kein Gegenstand. Er ist keine Erscheinung, also kein Erfahrungsobject, wie schon die Grundsätze des reinen Verstandes gelehrt haben. Und will man ihn als eine Hypothese gelten lassen, so haben die metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft gezeigt, daß er in keinem Fall eine nothwendige und unvermeidliche Hypothese ausmacht.

Fünftes Capitel.

Das Wesen oder Princip der Moralität.

I.

Vernunftkritik und Sittenlehre.

1. Kant's moralphilosophische Untersuchungen.

Die Vernunftkritik hatte die Erkennbarkeit der Dinge an sich widerlegt, dagegen die Erkenntniß der Erscheinungen begründet, und zwar deren allgemeine und nothwendige Erkenntniß („Metaphysik der Erscheinungen"). Die Erscheinungswelt begreift die Bewegungen der Körper und die menschlichen Handlungen; diese letzteren sind im Unterschiede von den Naturerscheinungen moralisch oder sittlich. Demnach hat das System der reinen Vernunft die doppelte Aufgabe zu lösen einer Metaphysik der Natur und der Sitten. Die erste Aufgabe ist in den „metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft" gelöst und diese Lösung von uns in der vorhergehenden Untersuchung dargestellt worden.

Es bleibt als der zweite Haupttheil des Systems die Metaphysik der Sitten übrig. Verstehen wir unter „Sitten" die gesammte sittliche Welt im Unterschiede von der bloß natürlichen, so hat die sittliche Welt ihren inneren Grund in dem vernünftigen Willen, ihren äußeren Bestand in der gesetzmäßig geordneten Gesellschaft vernünftiger Wesen. Der innere Grund der sittlichen

Welt ist die Moralität, ihre äußere gesetzmäßige Form ist das Recht. Wir nehmen diese Ausdrücke noch nicht in ihrer philosophischen Bedeutung, die erst in den folgenden Untersuchungen ausgemacht werden soll, sondern in ihrem vorläufigen Verstande, der nicht zur Erklärung, sondern bloß zur Orientirung diene. Die Wissenschaft hat es mit den Gesetzen der Erscheinungen zu thun, die sie betrachtet. Eine Wissenschaft also, deren Gegenstand die sittliche Welt ist, hat zu ihrer Aufgabe die Erkenntniß der Sittengesetze und der Rechtssätze. Wenn diese Gesetze nicht aus der Erfahrung abgeleitet, sondern durch bloße Vernunft erkannt werden, wenn sie mit anderen Worten allgemein und nothwendig sind, so ist die Wissenschaft der sittlichen Welt nicht empirisch, sondern rational oder metaphysisch. Das ist der vorläufige Begriff einer Metaphysik der Sitten. Sie ist Moral- und Rechtsphilosophie, Tugend- und Rechtslehre.

Bevor aber eine solche metaphysische Sittenlehre aufgestellt werden kann, will vor allem die kritische Frage bedacht und gelöst sein: ob es überhaupt eine sittliche Welt giebt im Unterschiede von der natürlichen; ob es eine moralische Handlungsweise giebt, die als solche ganz anderen Gesetzen folgt, als die Wirksamkeit der übrigen Natur? Jede Handlung wird bestimmt durch ein Gesetz und ausgeführt durch ein diesem Gesetze entsprechendes Vermögen. Daher verlangt die obige Frage eine doppelte Untersuchung: giebt es ein Gesetz, welches alles moralische Handeln bestimmt, und worin besteht dieses Gesetz? Giebt es ein Vermögen moralisch zu handeln, und worin besteht dieses Vermögen? Das Gesetz des moralischen Handelns, wenn ein solches existirt, bildet die Grundlage aller Sittlichkeit, die Untersuchung und Feststellung desselben die Grundlegung der Sittenlehre. Ist jenes Gesetz ein reines von der Erfahrung unabhängiges Vernunftge-

setz, so ist die Erkenntniß desselben metaphysisch und bildet die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten". Die Sittlichkeit kann überhaupt nur in vernünftigen Wesen stattfinden. Die erkennende Vernunft ist theoretisch, die handelnde ist praktisch. Also kann das sittliche oder moralische Vermögen, wenn es überhaupt existirt, nur in der praktischen Vernunft entdeckt werden. Ob ein solches Vermögen existirt und worin es besteht, untersucht die „Kritik der praktischen Vernunft".

Hier übersehen wir schon, welchen Gang die Untersuchungen der metaphysischen Sittenlehre nehmen. In der Grundlegung zur Metaphysik der Sitten vom Jahre 1785 wird zuerst das Sittengesetz, das oberste Princip der Moralität, festgestellt. Die Schrift selbst ist aus der vollen Kraft des kritischen Philosophen hervorgegangen, ebenbürtig an Schärfe und bündiger Klarheit den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, ein Meisterstück didaktischer Darstellung, noch gehoben durch den mächtigen und reifen Ausdruck sittlicher Würde, die einen so gewaltigen und einzigen Charakterzug der kantischen Lehre ausmacht. In der Kritik der praktischen Vernunft vom Jahre 1788 wird das sittliche Vermögen untersucht und dargethan. Endlich in der „Metaphysik der Sitten" vom Jahre 1797, welche die Rechts- und Tugendlehre umfaßt (ein Werk des schon gealterten und hinfälligen Philosophen) wird das System der Sittenlehre ausgeführt. Um diese Hauptuntersuchungen gruppiren sich eine Reihe kleiner Nebenschriften, Abhandlungen verwandten Inhalts, auf die wir an ihrem Orte näher eingehen werden.

Die kantische Sittenlehre hängt in ihren beiden Hauptpunkten auf das genaueste zusammen mit der Kritik der reinen Vernunft. Es giebt kein sittliches Handeln ohne Sittengesetz und ohne sittliches Vermögen; es giebt kein sittliches Vermögen ohne

praktische Freiheit, keine praktische Freiheit ohne transscendentale. In der Auflösung der dritten Antinomie hat die Kritik der reinen Vernunft das kosmologische Problem der Freiheit bestimmt in der tiefsinnigen Lehre vom intelligibeln Charakter; in dem Kanon der reinen Vernunft hatte die Kritik der reinen Vernunft die moralischen Gesetze des Handelns von den pragmatischen unterschieden und als die einzigen Vernunfterkenntnisse bestimmt, die vollkommen rein sind, unabhängig von aller Erfahrung sowohl in ihrem Ursprunge als in Rücksicht auf ihren Gegenstand. Auf diesem Wege führt die Kritik der reinen Vernunft unmittelbar hinüber in die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und in die Kritik der praktischen Vernunft.

2. Die Grundfrage der Sittenlehre.

Wir haben schon das Problem bezeichnet und abgegrenzt, womit sich die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten beschäftigt. Es ist klar, daß wir nicht eher von moralischen Handlungen, von einem Vermögen moralischer Handlungen reden können, bevor wir wissen, was überhaupt moralisch, was überhaupt sittlich ist, wodurch eine Handlung moralisch wird? Was den moralischen Charakter bedingt und unter allen Umständen ausmacht, nennen wir das oberste Princip der Moralität. Es wird damit noch nicht festgestellt, ob Moralität in der wirklichen Welt existirt, sondern nur bestimmt, worin sie besteht. Es handelt sich zunächst um das Kennzeichen der Moralität. Wenn wir wissen, worin die Moralität besteht, also den Inhalt des Sittengesetzes kennen, so entscheidet sich leicht, ob die Erkenntniß desselben empirisch oder metaphysisch ist. Sollte dieses Princip durch keinerlei Erfahrung, sondern bloß durch reine Vernunft erkennbar sein, so wird man urtheilen müssen: entweder es giebt gar keine Sitten-

lehre, oder dieselbe ist metaphysisch. So begründet sich die Metaphysik der Sitten. Ist bestimmt, was Moralität ist, so wird weiter gefragt werden müssen: wie ist sie möglich? In dieser Frage liegt der Uebergang von der Grundlegung der metaphysischen Sittenlehre zur Kritik der praktischen Vernunft.

So entsprechen die Probleme der Sittenlehre in ihrer einfachen Ordnung vollkommen den Problemen der Erkenntniß, wie sie die Vernunftkritik gefaßt hatte. Die Grundfrage der Vernunftkritik hieß: was ist Erkenntniß und wie ist sie möglich? Eben so lautet die Grundfrage der Sittenlehre: was ist Moralität und wie ist sie möglich? Der erste Theil dieser Frage: „was ist Moralität?" bildet das eigentliche Object der Untersuchung zur Grundlegung der Metaphysik der Sitten. Dieser Grund ist gelegt, sobald die Frage: was ist Moralität? ebenso bestimmt gelöst sein wird, als die Vernunftkritik die Frage nach der Erkenntniß mit jener Formel entschieden hatte: „Erkenntniß besteht in synthetischen Urtheilen a priori." So weit diese Untersuchung, die eigentliche Fragestellung, in der Vernunftkritik gereicht hatte, eben so weit reicht in der Sittenlehre die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

II.

Das Moralprincip.

1. Der moralische Sinn.

Das oberste Princip der Moralität soll gesucht und festgestellt, aus dem entdeckten Principe soll entschieden werden, ob dasselbe empirisch oder metaphysisch ist. Die Erkenntniß der Sittengesetze heiße praktische Philosophie oder sittliche Weltweisheit. Wenn sich diese Erkenntniß auf Erfahrung gründet, so ist sie empirische oder populäre sittliche Weltweisheit; gründet sie sich auf

bloße Vernunft, so ist sie metaphysisch. Wir wollen erst das Moralprincip auffinden, bevor wir entscheiden, was die Moralphilosophie ist: ob populäre sittliche Weltweisheit oder Metaphysik der Sitten? Mithin dürfen wir das Moralprincip weder auf dem einen noch auf dem anderen Wege entdecken, denn es wäre ungereimt, erst den Weg zu machen und nachher zu suchen.

Hier begegnen wir der ersten Schwierigkeit. Auf welchem Wege werden wir das Moralprincip entdecken, da wir es zunächst auf keinem philosophischen Wege aufsuchen dürfen? Wir sollen das Moralprincip finden, unabhängig von aller Moralphilosophie. Wenn sich die Moralität zur Moralphilosophie ähnlich verhielte, wie die reinen Größen zur Mathematik, so wäre die obige Schwierigkeit nicht zu lösen. Es ist die Mathematik, welche die reinen Größen construirt oder macht, darum ist es auch allein die Mathematik, welche jene Größen erkennbar macht. Wenn es die Moralphilosophie wäre, welche die Moralität macht, so wäre diese unabhängig von jener nicht zu entdecken. Aber man sieht sofort, daß sich die Sache nicht so verhält. Es ist nicht die Wissenschaft der Moral, welche die Moralität erzeugt, sonst könnten nur die Moralphilosophen moralisch sein. Vielmehr ist davon der moralische Charakter ganz unabhängig. Nicht bloß bildet er sich unabhängig von aller Weisheit und Gelehrsamkeit, er wird auch unabhängig davon beurtheilt. Das Vermögen die Moralität zu beurtheilen, dieser moralische Sinn, braucht, um in seinem Urtheile sicher zu gehen, keine Moralphilosophie. Er beruht auf einem richtigen Gefühl, auf einem unwillkürlichen, von jeder wissenschaftlichen Einsicht unabhängigen Instinct, und nirgends traut man seinem Instincte mehr als in moralischen Urtheilen. Kein Beurtheilungsvermögen geht ohne wissenschaftliche Führung sicherer als das praktische. Wir wollen dieses moralische Urtheil,

das aller Moralphilosophie entbehrt und ihrer gar nicht bedarf, „die gemeine sittliche Vernunfterkenntniß" nennen.

Da wir nun den Begriff des Moralischen zunächst nicht auf wissenschaftlichem Wege aufsuchen sollen, so werden wir ihn gleichsam im Wege der Natur aufsuchen und diesen Begriff entdecken, wie er unwillkürlich in den Herzen der Menschen lebt und sich in ihren Urtheilen ausspricht. Die moralphilosophischen Theorien kümmern uns jetzt nicht. Wir glauben sicherer zu gehen, wenn wir uns an das einfache sittliche Gefühl, an den gesunden sittlichen Verstand wenden, wenn wir uns zuvörderst mit dem natürlichsten Zeugen des Sittengesetzes, dem moralischen Instinct, über den Begriff des Moralischen selbst verständigen. Nicht als ob wir es dem Gefühle überlassen wollten, diesen Begriff zu entscheiden. Wir wollen vielmehr den Inhalt unserer sittlichen Empfindung in einen deutlichen Begriff, in ein klares Bewußtsein verwandeln, die gemeine sittliche Vernunfterkenntniß in die philosophische erheben; es wird sich dann zeigen, ob diese philosophische Erkenntniß populäre Moral sein darf oder metaphysische Sittenlehre werden muß?

Aus der gewöhnlichen und jedem geläufigen Vorstellung von der Natur des moralischen Handelns soll der wahre und allgemeine Begriff des Moralischen hervorgeholt und dargestellt werden. Mit diesem ächt sokratischen Verfahren leitet Kant seine Sittenlehre ein; er macht in der Weise einer sokratischen Begriffsentwickelung den „Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniß zur philosophischen". Es fehlt nichts als die dialogische Form, in der man sich den ganzen Inhalt und Verlauf der kantischen Untersuchung leicht selbst entwerfen kann. So wird an dem Leitfaden der natürlich-sittlichen Vorstellungsweise durch eine fortgesetzte, immer tiefer eindringende Analyse der Begriff des

Moralischen in allen seinen Merkmalen aufgefunden und bestimmt *).

2. Das Gute und der Wille. Wille und Pflicht.

Wir nennen eine Handlung gut, die unserem sittlichen Gefühle entspricht, der wir unseren moralischen Beifall geben. Alles moralische Handeln ist gut. So scheint zunächst der Begriff des Guten weiter, als der des Moralischen. Um also bei der allgemeinsten Vorstellung zu beginnen: was ist gut? Wir reden von den Gütern des menschlichen Lebens und verstehen darunter jene Glücksgaben, die entweder unseren äußeren Verhältnissen oder unserer Person zukommen; unter die Glücksgaben der ersten Art gehört Reichthum, Wohlbefinden, Macht, Ansehen u. s. f., unter die der zweiten körperliche und geistige Vorzüge, Schönheit, glückliches Temperament, Verstand, Witz, Bildung u. s. f. Hier aber zeigt sich sogleich, was so viele Beispiele der täglichen Erfahrung darthun, daß alle jene Güter eben so viele Uebel werden können, nach dem Gebrauche, der von ihnen gemacht, nach der Absicht, in der sie verwendet werden, nach dem Einflusse, den sie auf das menschliche Gemüth ausüben. Der Reichthum ist kein Gut, wenn er habsüchtig oder geizig macht, er ist kein Gut, wenn man ihn verschwendet, keines, wenn er den Müssiggang erzeugt mit so vielen Uebeln, die dem Müssiggange folgen. Wenn die Glücksgüter die Menschen aufblasen und übermüthig machen, was, nach der Erfahrung zu urtheilen, der gewöhnliche Fall ist, so mögen sie immer Güter heißen; gut sind sie nicht. Selbst Gemüthsverfassungen, die nach dem Scheine zu urtheilen

*) Grundlegung zur Metaphysik der Sitten. Erster Abschnitt. Uebergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntniß zur philosophischen. — Bd. IV. S. 10—25.

der Tugend verwandt sind, wie Selbstbeherrschung, Mäßigung u. s. f., sind als solche nicht gut, sie können dem Bösen dienen und leicht der beste Deckmantel ehrgeiziger, selbstsüchtiger, boshafter Pläne sein. Mit einem Wort: alle Glücksgüter und alle persönlichen Vorzüge, ob sie empfangen oder erworben sind, werden nur gut durch den Gebrauch, den man von ihnen macht, durch den Zweck, dem sie dienen. Diesen Gebrauch macht der Wille. Der Wille setzt ihnen den Zweck, er giebt die Absicht und fügt also jenen Gütern das hinzu, was allein im moralischen Verstande gut macht, also auch allein im moralischen Verstande gut ist. Nichts ist gut als der Wille. „Nichts ist an sich gut oder böse," sagt Hamlet, „das Denken macht es erst dazu." Der Wille ist nach Kant der alleinige Ursprung alles Guten und Bösen.

Nun ist der Wille ein Vermögen nach bewußten Vorstellungen, nach deutlichen Gründen, also nach Vernunft zu handeln; er ist praktische Vernunft. Wenn der Wille nicht nach Vernunftgründen handelt oder handeln kann, wenn er nach dunkeln, bewußtlosen Vorstellungen verfährt, so handelt nicht eigentlich der Wille, sondern der Instinct. Die lebendigen Körper der Natur sind vermöge ihrer Organisation zu einem bestimmten Lebenszweck eingerichtet. Auch die vernunftbegabten Wesen müssen einen bestimmten in ihrer Vernunft angelegten Zweck haben. Dieser Zweck kann unmöglich nur das äußere Wohlbefinden, die Glückseligkeit sein, die jedes lebendige Wesen instinctmäßig sucht, denn wäre die Glückseligkeit ihr alleiniger Lebenszweck, wozu die Vernunft? Zur Selbsterhaltung, zur Förderung des sinnlichen Daseins, zur glücklichen Lebensverfassung ist offenbar der dunkle, aber richtig führende Instinct ein weit sichereres Mittel, als die überlegende und darum von dem natürlichen Wege vielfach ab-

irrende Vernunft. Man hat die Vernunft oft angeklagt, daß sie mit aller Bildung und Sittenverfeinerung, mit allen ihren Erfindungen, Künsten und Wissenschaften die Menschen nicht glücklicher gemacht habe. Vielmehr habe die fortschreitende Bildung die menschlichen Bedürfnisse vermehrt und in demselben Grade die Zufriedenheit vermindert, ohne die es kein Glück giebt. In diesem Sinne hat auch Rousseau die berühmte Frage der Akademie von Dijon entschieden. Wenn nun die Vernunft das menschliche Glück nicht befördert, so müssen wir urtheilen, daß entweder die Vernunft ihren Zweck verfehle, oder daß dieser Zweck ein anderer sei als die Glückseligkeit, die ja durch den Instinct besser als durch die Vernunft erreicht wird*).

Es kann daher nicht in der Absicht eines vernünftigen Willens liegen, sich zum Mittel für die menschliche Glückseligkeit zu machen. Er kann nicht bloß das Werkzeug sein wollen, den äußeren Lebenszustand zu verbessern. Als Mittel oder Werkzeug ist der Wille gut für einen anderen ihm äußeren Zweck. Die Vernunft macht ihren Willen nicht zum Mittel, sondern zum Zweck: nur der Wille ist gut, und gut kann der vernünftige Wille nicht als Mittel, sondern nur als Zweck sein; nur der an sich selbst gute Wille erfüllt seinen Zweck.

Nicht jeder Wille ist an sich selbst gut, nicht unter allen Umständen ist der Wille seiner wahren Bestimmung gemäß. Diese Bestimmung bindet ihn nicht, sie verpflichtet ihn nur. Worin die Pflicht besteht, wissen wir noch nicht. Sie bezeichne hier nur die Grenze, die den guten Willen von jedem beliebigen Willen unterscheidet. Gut ist nur der Wille, der seine Pflicht thut, niemals der entgegengesetzte. Mit dem Pflichtbegriffe ziehen wir die Grenze zwischen dem guten Willen und seinem Gegentheil.

*) Ebendaselbst. I Abschn. — Bd. IV. S. 10—14.

3. Pflicht und Neigung.

Nur der Wille ist gut, und zwar nur der **pflichtmäßige Wille**. Pflichtmäßig ist der Wille, wenn seine Handlung der Pflicht entspricht. Es sei z. B. die Pflicht der Ehrlichkeit, die dem Kaufmanne gebietet, den Käufer nicht zu übertheuern oder zu betrügen. Der Kaufmann betrüge nicht; seine Handlung sei pflichtmäßig. Dabei ist es sehr wohl möglich, daß er im Grunde zur Ehrlichkeit gar keine Neigung hat; er übt sie nur aus, weil er fürchtet, daß die Unehrlichkeit entdeckt werde und ihm Strafe, Schande, Verlust der Kunden u. s. f. eintrage. Der Gewinn ist seine Absicht, nicht die Ehrlichkeit. Seine Handlung ist pflichtmäßig, seine Absicht selbstsüchtig. Aber die Absicht gehört zum Willen. In diesem Falle ist daher nur die Handlung, nicht der Wille pflichtmäßig. Die Handlung entspricht der Pflicht; Neigung und Gesinnung sind damit im Widerstreit. Ein solcher Wille ist nicht gut.

Es kommt also in Rücksicht des guten Willens nicht bloß auf die Handlung, sondern auf deren Beweggrund, auf die subjective Triebfeder an, die den inneren Charakter der Handlung ausmacht. Der Wille ist offenbar nicht gut, wenn er zwar äußerlich die Pflicht erfüllt, innerlich aber nicht darin gegenwärtig, sondern pflichtwidrig und selbstsüchtig gesinnt ist. Setzen wir den Willen in eine andere der Pflicht gemäßere Verfassung: nicht bloß seine Handlung, auch seine natürliche Neigung stimme mit der Pflicht überein; er befolge die Pflicht aus natürlicher Neigung. Es sei z. B. die Pflicht der Selbsterhaltung. In den meisten Fällen kommt die natürliche Neigung der Selbstliebe mit dieser Pflicht überein. Ist nun der Wille gut, wenn er die Pflicht der Selbsterhaltung aus bloßer Selbstliebe ausübt? Kann

nicht die Selbstliebe Grund so vieler böser Handlungen sein? Und ist ein guter Wille denkbar, der mit dem bösen Willen denselben Beweggrund gemein hat? Wenn ich mein Leben bloß aus Selbstliebe erhalte, so ist meine Handlung und meine Neigung, aber nicht eigentlich mein Wille pflichtmäßig. Ich kann mir den Fall vorstellen, daß unter einer Last von Unglück alle Lebenslust erlischt, die natürliche Selbstliebe vielmehr den Tod wünscht, als das Leben erhalten möchte, daß die Befreiung von der Lebensplage als ein Ziel erscheint, „auf's innigste zu wünschen". Jetzt gehen Pflicht und natürliche Neigung auseinander, jetzt wird der Wille auf die Probe gestellt, ob er wirklich pflichtmäßig ist oder nicht. Seiner natürlichen Neigung nach möchte er nichts lieber als das Leben los werden; wenn er es dennoch erhält, so kann in diesem Falle die Absicht seiner Handlung nur sein, daß er nicht pflichtwidrig handeln will. Er thut die Pflicht, nicht aus einer selbstsüchtigen Absicht, nicht aus einer natürlichen Neigung, sondern bloß aus Pflicht. Er thut die Pflicht nur um der Pflicht willen. Hier ist nicht bloß die Handlung, auch der Wille selbst wahrhaft pflichtmäßig. Ein solcher Wille ist an sich selbst gut, nur ein solcher Wille.

Die Pflicht verlangt Wohlthätigkeit gegen andere. Wenn ich nicht wohlthätig bin, so handle ich pflichtwidrig; wenn ich wohlthätig bin, um gelobt zu werden, so handle ich pflichtmäßig, aber selbstsüchtig; wenn ich wohlthätig bin, weil ich mit dem Nothleidenden Mitleid empfinde, weil mich der Anblick rührt, weil ich mich durch meine Wohlthat von dieser schmerzlichen Regung befreie, also meine Wohlthat mir Genuß verschafft, so handle ich pflichtmäßig aus natürlicher Neigung, die zuletzt immer auf Selbstliebe hinausläuft. Wahrhaft gut handle ich, wenn ich wohlthue bloß, weil die Pflicht es gebietet, weil ich die Pflicht

erfüllen will. Nur in diesem Falle ist auch mein Wille, nicht bloß meine Handlung wohlthätig; nur in diesem Falle bin ich selbst der Wohlthätige, in allen anderen Fällen ist es bloß meine Handlung*).

4. Pflicht (Gesetz) und Maxime.

Es ist also nicht die Handlung, welche den guten Willen macht, sondern der Beweggrund des Handelns. Dieser Beweggrund ist das subjective Princip des Wollens. Das subjective Willensprincip heiße im Unterschiede vom objectiven die „Maxime". Die Maxime der wahrhaft guten Handlung darf nicht die natürliche Neigung, sondern bloß die Vorstellung der Pflicht sein. Die Pflicht ist das Gesetz. Vor diesem Gesetze verschwindet meine Selbstliebe mit allen ihren natürlichen Neigungen in nichts. Je lebhafter ich dieses Gesetz vorstelle und in mir wirken lasse, um so weniger Gewicht hat meine Selbstliebe, um so geringer schätze ich mein natürliches Selbst mit seinen Neigungen. Ich beuge mich vor dem Gesetz. Was durch seine Vorstellung meine Selbstliebe vermindert, ist ebendeßhalb ein Gegenstand meiner Achtung. Die Vorstellung der Pflicht bewirkt in mir die Achtung vor dem Gesetz. Wenn der Beweggrund meiner Handlung kein anderer ist als die Vorstellung der Pflicht, so erfülle ich das Gesetz bloß aus Achtung vor dem Gesetz: diese Achtung ist die pflichtmäßige Gesinnung.

Jetzt haben wir die vollständige Formel, um den Begriff des Guten zu bestimmen: nur der Wille ist gut, nur der pflichtmäßige Wille, er ist nur dann pflichtmäßig, wenn er die Pflicht thut um der Pflicht willen, das Gesetz erfüllt aus Achtung vor dem Gesetz. Nur ein solcher Wille ist gut, dessen Handlung

*) Ebendaselbst. I Abschn. — Bd. IV. S. 14—18.

und Gesinnung pflichtmäßig sind, dessen Gesetz und Maxime allein die Pflicht ausmacht.

Hieraus folgt, wie die Maxime einer wahrhaft guten Handlung beschaffen sein muß: sie muß mit dem Gesetz übereinstimmen. Das Gesetz gilt in strenger Allgemeinheit für jeden Willen, für alle vernünftigen Wesen. Also ist die Maxime nur dann gut, wenn sie die Form dieser Gesetzmäßigkeit haben kann. Meine Maxime ist dann gut, „wenn ich auch wollen kann, daß meine Maxime ein allgemeines Gesetz werde." Unter diesem Gesichtspunkte läßt sich bei jeder Handlung die Probe machen, ob sie moralisch ist oder nicht. Wenn ihre Maxime der Art ist, daß sie nicht allgemeines Gesetz werden kann, daß der Handelnde selbst diese Gesetzwidrigkeit seiner Maxime nicht wollen kann, so ist die Handlung nicht moralisch. Niemals kann die Selbstliebe mit allen ihren Triebfedern ein allgemeines Gesetz werden. Auch der Egoist kann nicht wollen, daß seine Maxime als Gesetz für alle gelte. Die Handlung aus Selbstliebe ist darum nie moralisch, wenn sie auch ihrem Inhalte nach ganz pflichtmäßig ist. Es ist darum nicht der Inhalt, sondern lediglich die Form der Handlung, die den moralischen Werth ausmacht: das Moralprincip ist nicht material, sondern formal *).

III.

Uebergang zur Moralphilosophie.

Das oberste Princip der Moralität ist gefunden. Es ist die Willensmaxime, in der sich, als dem innersten Beweggrunde der Handlung, Gutes und Böses scheidet. Gut ist die Maxime, wenn sie die Form der Gesetzmäßigkeit hat, wenn sie fähig ist, allgemeines Gesetz zu sein, d. h. wenn sie alle Motive der Selbst-

*) Ebendaselbst. I Abschn. — IV Bd. S. 18—22.

liebe ausschließt. Noch ist das Sittengesetz selbst nicht näher bestimmt. Noch wissen wir nicht, ob es existirt, und wie es möglich ist? Aber so weit können wir urtheilen: entweder es giebt gar keine Moralität, die diesen Namen verdient, oder sie besteht in dem Begriff, den wir ausgemacht haben. Wir haben diesen Begriff nicht erst erzeugt, sondern nur aufgeklärt und verdeutlicht; wir finden ihn vor in jedem moralischen Gefühl, in jedem moralischen Urtheil. Er bildet das ungeschriebene Gesetz des Herzens, wonach jeder die Handlungen anderer und, wenn er gewissenhaft ist, sich selbst richtet.

Man könnte fragen: wozu überhaupt eine Moralphilosophie, wenn doch das sittliche Bewußtsein in dem gesunden Sinn, in dem einfachen Gefühl sich so richtig und unzweideutig kund giebt? Es ist nicht nöthig, das sittliche Bewußtsein erst zu erzeugen, denn es ist da vor aller Philosophie und unabhängig von dieser; es ist nicht nöthig, demselben etwas hinzuzufügen, denn es ist vollkommen gegeben; es bedarf keiner Verbesserung, denn es ist ganz richtig. Also wozu der Uebergang von dem moralischen Instincte zur Moralphilosophie, von dem sittlichen Gefühle zur Sittenlehre? Wir können uns, um diesen Uebergang zu begründen, nicht auf das speculative Bedürfniß berufen, denn ein solches Bedürfniß setzt schon einen philosophischen Geist voraus, den der einfache moralische Sinn nicht zu haben braucht. Es müssen also praktische und moralische Bedürfnisse selbst sein, die uns nöthigen, die Moral nicht bloß dem natürlichen Gefühle zu überlassen, sondern im Interesse der Moral selbst eine praktische Philosophie fordern.

Der gewöhnliche Sinn hat zwar das richtige moralische Gefühl, aber er steht, wie das Gefühl selbst, dem ganzen Geschlechte der natürlichen Neigungen zu nahe, um zwischen ihnen und dem

Sittengesetze scharf und genau zu unterscheiden und nicht selbst auf die Seite der Neigungen zu treten, wenn diese zufällig mit dem Sittengesetz übereinstimmen. Die Pflicht schließt die Neigungen von sich aus; ebendeßhalb ist sie ihrer Form nach nicht Gefühl, sondern Begriff und Idee. Dieser Fassung der Pflicht kommt der gewöhnliche Sinn nicht gleich. Aber erst in dieser Form erscheint die Pflicht in ihrer wahren Gestalt, unvermischt mit allen natürlichen Triebfedern; erst in dieser Gestalt ist das Sittengesetz unnahbar, und so muß es in unserer Vorstellung leben, wenn das sittliche Bewußtsein fest gegründet sein soll, unberührt und unangefochten von den beweglichen Neigungen der menschlichen Natur. Zu dieser Fassung des Sittengesetzes, zu dieser Befestigung des sittlichen Bewußtseins ist die Moralphilosophie nothwendig. Wir können den Pflichtbegriff nur klar machen, wenn wir auf das genaueste unterscheiden zwischen Pflicht und Neigung; wir können nur so den Pflichtbegriff befestigen. Die Neigung nimmt durch eine natürliche Dialektik sehr leicht den Schein der Pflicht an, der den gewöhnlichen Sinn besticht und verführt. Diesen Schein zerstört die Sittenlehre, indem sie das ganze Geschlecht der natürlichen Neigungen aus dem Heiligthume des Pflichtbegriffs vertreibt. Sie giebt dem sittlichen Bewußtsein die Sicherheit, ohne die es schwer ist, sittlich zu sein. Wenn nun das gewöhnliche Bewußtsein selbst seine sittlichen Ueberzeugungen fest und unerschütterlich haben will gegen die Vernünftelei der Neigung und Selbstliebe, so wird es durch dieses sein Bedürfniß hingewiesen auf die Moralphilosophie. Diese letztere hat daher neben ihrer speculativen Bedeutung auch einen moralischen Werth; sie ist nothwendig aus speculativen und praktischen Gründen. Was aber für eine Wissenschaft soll diese Moralphilosophie sein: empirische Sittenlehre oder Metaphysik der Sitten?

Sechstes Capitel.

Metaphysische Begründung der Sittenlehre. Das Sittengesetz und die Autonomie.

I.

Standpunkt der Sittenlehre.

1. Der empirische Standpunkt.

Die erste Frage der Sittenlehre ist gelöst. Der Begriff der Moralität oder des Guten ist in allen seinen Merkmalen bestimmt. Nichts ist gut als der Wille, dessen Maxime gesetzmäßig oder im strengen Sinne allgemeingültig sein kann: so lautet die Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Moralität. Wir haben diese Antwort durch eine Untersuchung der moralischen Sinnesart gefunden, wie dieselbe in allen Gemüthern lebt, sei es in der dunkeln Form des Gefühls oder in der einer mehr bewußten und deutlichen Vorstellung. Es ist Thatsache, daß in Rücksicht der Moralität die Menschen so empfinden und urtheilen, daß sie den sittlichen Werth in der pflichtmäßigen Gesinnung suchen und mithin deren Möglichkeit voraussetzen. Nur unter dieser Voraussetzung läßt sich die Thatsache des moralischen Sinnes erklären. Wenn eine solche Gesinnung gar nicht möglich wäre, so wäre unbegreiflich, wie sie der einfache natürliche Sinn zum Maßstabe seiner moralischen Denk- und Urtheilsweise nehmen könnte; dann wä-

ren diese moralischen Urtheile selbst nicht möglich. Die Thatsache der letzteren beweist zugleich die Thatsache der moralischen Gesinnung. Es ist somit auch die nächste Frage der Sittenlehre entschieden: giebt es Moralität? Das Princip der Moralität ist durch die Analyse der inneren Erfahrung, d. h. auf einem Wege gefunden worden, der die Existenz der Moralität selbst außer Zweifel setzt. Es bleibt mithin nur die Frage übrig: wie ist Moralität möglich? Diese Frage bildet das eigentliche Problem der Sittenlehre. Es handelt sich um die Erklärung der Moralität, deren Begriff und Dasein schon ausgemacht ist. Thatsachen zu erklären, ist die Sache der Wissenschaft; es ist die wissenschaftliche Sittenlehre oder Moralphilosophie, welche die vorliegende Aufgabe zu lösen hat.

Die Auflösung einer Thatsache geschieht aus einem bestimmten Gesichtspunkte und Princip. Erklärungsgründe können doppelter Art sein: entweder stammen sie aus der Erfahrung oder aus der bloßen Vernunft; sie sind im ersten Falle empirisch, im zweiten metaphysisch. Was soll die Moralphilosophie sein, empirische oder metaphysische Sittenlehre?

Man könnte sich zu Gunsten der empirischen Sittenlehre leicht zu folgendem Schlusse versucht fühlen. Wenn es möglich war, den Begriff der Moralität aus der inneren Erfahrung abzuleiten, so muß es auch möglich sein, die Thatsache der Moralität aus Erfahrungsgründen zu erklären. Doch eine Thatsache constatiren, heißt noch nicht dieselbe erklären. Wir haben aus der inneren Erfahrung den Begriff und die Thatsache der Moralität festgestellt; es ist deßhalb noch nicht die innere Erfahrung, die den wirklichen Grund der Moralität ausmacht. Es ist eine der ersten Vorsichtsmaßregeln der Kritik, sorgfältig zu unterscheiden zwischen Erkenntnißgrund und Realgrund einer Thatsache.

Für uns war die innere Erfahrung der Erkenntnißgrund der Moralität; sie ist nicht deren Realgrund.

Wenn die Sittenlehre empirisch wäre, so wären ihre Principien ausgebreitet auf der Oberfläche der allgemeinen Erfahrung und in den gewöhnlichen Volksbegriffen enthalten; die Sittenlehre wäre dann „populär", nicht was ihre Darstellung, sondern was ihre Grundsätze betrifft. Nun ist die Frage, ob die sittliche Weltweisheit populär in diesem Sinne sein darf oder nicht?

Die bisherige Sittenlehre, namentlich wie sie Aufklärung und Geschmack des achtzehnten Jahrhunderts ausgebildet hatten, war in diesem Sinne populär. Sie hielt sich entweder an gewisse erfahrungsmäßige Bestimmungen der inneren menschlichen Natur und bestimmte die Richtschnur des sittlichen Lebens bald nach dem Bedürfnisse der Vollkommenheit und der Glückseligkeit, bald nach moralischen und religiösen Gefühlen; oder sie nahm zu dieser Richtschnur Beispiele aus der äußeren Erfahrung.

2. Der metaphysische Standpunkt.

Es ist aber leicht einzusehen, daß solche Theorien dem Begriffe des Sittlichen nicht entsprechen. Das Sittliche ist Gesinnung; diese ist kein Object der äußeren Erfahrung; es kann durch die Mittel der Erfahrung niemals ausgemacht werden, ob irgend etwas in der That Beispiel und Vorbild der Gesinnung ist. Die Gesinnung ist unsere eigenste That. Die Nachahmung des Sittlichen mag für die Erziehung ihren Nutzen haben, aber sie ist nicht im genauen Verstande sittlich, so lange sie Nachahmung ist. Die Sittlichkeit ist ihrer Natur nach unnachahmlich; sie ist pflichtmäßige Gesinnung, eine Gesinnung oder Maxime, die fähig ist, allgemeines Gesetz im strengen Sinne zu sein. Nun kann aus der Erfahrung höchstens eine Regel für viele Fälle, niemals ein

allgemeines, ausnahmsloses Gesetz geschöpft werden. Ein Gesetz, das in allen Fällen gilt, läßt sich niemals durch Erfahrung, sondern nur durch reine Vernunft erkennen. Das Sittengesetz soll, wie ein nothwendiges und allgemeines Naturgesetz, ohne Ausnahme gelten; also muß es, wie das Naturgesetz, a priori erkannt werden. Die Erkenntniß des Sittengesetzes ist mithin unabhängig von aller Erfahrung. Das Naturgesetz gilt für alle Objecte äußerer Erfahrung und ist in diesem Sinne nur in Rücksicht seiner Erkenntniß, nicht in Rücksicht seines Objects unabhängig von aller Erfahrung. Dagegen das Sittengesetz gilt nur für den Willen und dessen Maxime, es gilt für alle Wesen, die Willen oder praktische Vernunft haben, für alle vernünftigen Wesen, die als solche niemals Gegenstände äußerer Erfahrung sind.

Alle besondere Kenntniß der menschlichen Natur ist geschöpft aus der Erfahrung, sie ist empirische Anthropologie und Psychologie. Also folgt von selbst, daß die Sittenlehre ihre Grundlage nicht in der Anthropologie und Psychologie suchen darf, daß sie unabhängig ist von aller Erfahrung, also auch von aller Anthropologie und Psychologie, worauf sie vorzugsweise das vorkantische Zeitalter gegründet hatte. Sie gilt für alle vernünftigen Wesen, also für die Menschen, sofern sie vernünftige Wesen, nicht sofern sie sinnliche Individuen sind, die unter den mannigfaltigen Einflüssen der Natur und der Verhältnisse so oder anders arten.

Es ist demnach klar, daß die Moralphilosophie ihrem wissenschaftlichen Charakter nach nichts anderes sein kann als „Metaphysik der Sitten". Wenn nun die Moralität allein in der Gesinnung besteht, die mit dem Sittengesetze vollkommen übereinstimmt, worin besteht dieses Gesetz? Bis jetzt wissen wir von ihm nicht mehr als die formale Bestimmung: daß es mit abso-

luter Allgemeinheit gilt für alle vernünftigen Wesen. Jetzt soll der Inhalt dieses Gesetzes bestimmt werden, sein einzig möglicher Inhalt. Da dieser Inhalt aus keiner Erfahrung, also aus keiner anderweitigen Bestimmung abgeleitet werden kann, so bleibt nichts übrig, als ihn aus seiner Form selbst zu erklären*).

II.

Das Sittengesetz als Princip des Willens.

1. Das Gebot (Imperativ).

Jedes Ding wirkt oder handelt nach einem bestimmten Gesetze; die Erkenntniß oder Vorstellung eines Gesetzes nennen wir ein „Princip". Das Vermögen, Gesetze zu begreifen, also Principien zu haben, ist die Vernunft. Wenn die Vernunft handelt, so ist sie praktische Vernunft oder Wille. Wir können darum den Willen erklären als das Vermögen, nach Principien (nach vorgestellten Gesetzen) zu handeln. Das Gesetz ist als solches der Ausdruck der Nothwendigkeit, der Wille ist als Selbstbestimmung oder als Vermögen, nach eigenen Triebfedern zu handeln, Ausdruck der Freiheit. Ich kann mir einen Willen vorstellen, der gar keine andere Triebfeder hat, als das Gesetz, der deßhalb nichts anderes als das Gesetz will, in dem Nothwendigkeit und Freiheit vollkommen eines sind, in dem das Gesetz sich mit voller Freiheit ohne alle Trübung offenbart: ein solcher Wille ist durchaus gut, er ist absolut rein oder heilig.

Setzen wir aber vernünftige Wesen, die zugleich sinnlich bestimmt sind, die also in der Natur ihres Willens neben dem Gesetze noch andere Triebfedern haben, so werden sich solche Wesen

*) Grundleg. z. Metaph. der Sitten. II Abschn. Uebergang von der populären sittlichen Weltweisheit zur Metaph. der Sitten — Bd. IV. S. 26—33.



dem Gesetze gemäß und zuwider bestimmen können. In einem solchen Willen darf das Gesetz sich nicht als Zwang äußern, sonst wäre der Wille unfrei und könnte nicht anders als gesetzmäßig handeln; aber es wird trotzdem als Nothwendigkeit erscheinen, denn sonst wäre das Gesetz kein Gesetz. Es muß daher der Ausdruck einer Nothwendigkeit sein, die den Zwang ausschließt: es wird den Willen nicht zwingen, wohl aber nöthigen oder verpflichten. So erscheint das Gesetz als Pflicht, als ein Gebot, welches sagt: „du sollst!" Das Sollen ist ein Müssen, das den Zwang ausschließt, es bezeichnet die Nothwendigkeit des Wollens. Das Naturgesetz ist kein Gebot, denn es ist unwiderstehlich; es wäre sinnlos zu sagen: „die Körper sollen sich im Verhältnisse der Massen anziehen, die Anziehung soll im umgekehrten Verhältnisse der Entfernungen wirken", denn es kann nicht anders sein. Wenn es anders sein könnte, so wäre das Gesetz kein Naturgesetz. Die Körper müssen dem Naturgesetz folgen. Es wäre eben so sinnlos zu sagen: „der Wille muß das Sittengesetz befolgen", dann wäre die Willenshandlung eine naturnothwendige Wirkung, dann wäre der Wille kein Wille, also auch sein Gesetz kein Sittengesetz. Das Naturgesetz sagt: es muß so sein; das Sittengesetz sagt: du sollst so handeln. Beide sind nothwendig, das erste im mechanischen Sinne, das zweite im moralischen. Jede gesetzwidrige Wirkung in der Natur hebt das Gesetz auf und beweist dessen Unzulänglichkeit; keine gesetzwidrige Handlung des Willens hebt das Sittengesetz auf oder beeinträchtigt dessen Nothwendigkeit.

Das Willensgesetz erscheint als „Imperativ", wenn der Wille sinnlicher Natur, also empirisch bestimmbar ist: darum kann sich das Sittengesetz im menschlichen Willen nur in der Form des Gebotes äußern. Indessen hat diese Form nicht bloß das

Sittengesetz. Alle praktischen Gesetze sind Gebote, was die Naturgesetze nie sind. Jede gebotene Handlung wird in irgend einer Rücksicht als gut vorgestellt; diese Rücksicht kann eine doppelte sein: entweder gilt die Handlung als gut in Rücksicht auf einen bestimmten Zweck, der dadurch erreicht werden soll, oder sie gilt als gut an sich selbst; im ersten Fall ist die Handlung das richtige Mittel zu einem Zweck, im zweiten ist sie nicht Mittel, sondern selbst Zweck. Als Mittel zu irgend einem bestimmten Zwecke ist sie nützlich oder tauglich, als Zweck an sich selbst ist sie im eigentlichen Verstande gut. Gegenstand aller praktischen Gesetze sind daher entweder nützliche Handlungen oder gute. Danach unterscheidet sich die Form der Gebote. In einer anderen Form will die nützliche Handlung geboten sein, in einer anderen die gute. Das Gebot der ersten Art ist durch den Zweck bedingt: wenn dieser Zweck erreicht werden soll, so muß diese Handlung auf diese Weise geschehen. Die Form dieses Gebots ist „hypothetisch". Dagegen das Gebot der guten Handlung ist, wie diese selbst, unabhängig von irgend einem äußeren Zweck; es gilt daher unbedingt, die Umstände mögen sein, welche sie wollen. Die Form dieses Gebots ist „kategorisch". Alle praktischen Gesetze (Gebote) sind demnach entweder hypothetisch oder kategorisch. Die Pflicht kann nur ein kategorischer Imperativ sein, und der kategorische Imperativ kann nichts anderes sein als die Pflicht*).

2. Die bedingten Gebote.

(Geschicklichkeit und Klugheit.)

Die gute Handlung ist Zweck an sich selbst. Dieser Zweck ist absolut nothwendig, denn das Gute soll unter allen Umständen geschehen. Einen solchen Zweck hat nur die sittliche Hand-

*) Ebendaselbst. II Abschn. — Bd. IV. S. 33—36.

lung, keine andere. Alle übrigen praktischen Zwecke sind zufälliger Art, bedingt durch die Umstände und die empirisch gegebene Natur des Willens. Wenn ich mir einen Zweck setze, den ich eben so gut haben als nicht haben kann, der zur Natur meines Willens in keiner Weise gehört, so nenne ich einen solchen Zweck möglich; der Zweck ist wirklich, wenn er zur Natur meines Willens gehört, zu dessen empirischer Natur: beide Zwecke und die Gebote, sie auszuführen, sind bedingter Art [hypothetisch]. Je nachdem es sich um einen bloß möglichen oder um einen thatsächlichen Zweck handelt, ist das Gebot (der hypothetische Imperativ) entweder problematisch oder assertorisch. Der kategorische Imperativ ist „apodiktisch".

In der empirischen Natur unseres Willens liegt das Streben nach dem eigenen Wohl in der größtmöglichen Vollkommenheit; unsere Glückseligkeit erscheint darum als ein empirisch gegebener, darum wirklicher Zweck. Es giebt Zwecke anderer Art, die nicht unmittelbar zur Natur unseres Willens gehören, die wir ebenso gut haben als nicht haben können und deßhalb nur als mögliche gelten lassen, wie z. B. die Construction einer mathematischen Figur, einer Maschine, die Anfertigung einer Zeichnung u. s. f. Die Ausführung solcher Zwecke erfordert eine gewisse Geschicklichkeit, ein Können und, wenn es hoch kommt, eine Kunstfertigkeit. Die bedingten Zwecke gehen daher entweder auf Glückseligkeit oder praktisch-technische Bildung. In der ersten Absicht wird gefragt: was müssen wir thun, um glücklich zu werden; wie müssen wir es anfangen, um so vielen Vortheil, so wenig Nachtheil als möglich zu haben, um aus allem den größtmöglichen Nutzen zu ziehen? In der zweiten Absicht wird gefragt: was müssen wir thun, um dieß oder jenes zu leisten, diese oder jene Kunst zu erlernen u. s. w.? Auf beide Fragen wird geantwortet

mit gewissen Regeln, Vorschriften, Geboten (Imperativen) hypothetischer Art. Das beste Mittel zur Glückseligkeit ist Klugheit; das einzige Mittel zur Kunstfertigkeit ist Geschicklichkeit. Wer in der Welt gut fortkommen, sich auf das klügste benehmen will, verlangt gute Rathschläge; wer eine Kunst erlernen, zu einer Verrichtung geschickt werden will, verlangt gute Anweisungen, Vorschriften, Regeln. Rathschläge zur Lebensklugheit in Absicht auf unser Wohl sind „pragmatische Imperative", man nennt ein zur allgemeinen Wohlfahrt aus Vorsorge gemachtes Gesetz eine pragmatische Sanction, ein zur praktischen Belehrung geschriebenes Geschichtswerk eine pragmatische Geschichte; Regeln und Anweisungen zur geschickten Lösung einer Aufgabe sind „technische Imperative"*).

3. Das unbedingte Gebot (kategorischer Imperativ).

Jetzt läßt sich der Pflichtbegriff unter den Geboten genau und bestimmt unterscheiden. Alle praktischen Gesetze sind Imperative, diese sind entweder hypothetisch oder kategorisch; die hypothetischen sind entweder assertorisch oder problematisch, entweder pragmatisch oder technisch; jene bestehen in Rathschlägen, diese in Regeln; die Rathschläge gehen auf die Klugheit, deren Zweck die Glückseligkeit ist, die Regeln auf die Geschicklichkeit als Mittel zur praktisch-technischen Bildung. Der kategorische Imperativ gilt apodiktisch. Er ist keine Klugheitsregel, keine technische Vorschrift, sondern ein Gesetz. Dieses Gesetz geht auf die Sittlichkeit, deren Zweck allein sie selbst ist.

Der kategorische Imperativ, den wir auch als den Imperativ der Sittlichkeit bezeichnen können, ist von den anderen wesentlich unterschieden. Alle die anderen Imperative haben

*) Ebendaselbst. II Abschn. — Bd. IV. S. 36—41.

einen bestimmten Zweck. Wenn ich einen bestimmten Zweck erreichen will, so muß ich die Mittel wollen, die dahin führen; das Wollen des Zwecks begreift das Wollen der Mittel in sich. Aus der Vorstellung des vorausgesetzten Zwecks folgt die Anweisung auf die richtigen jenem Zweck angemessenen Mittel, folgen also die Rathschläge der Klugheit und die Regeln und Vorschriften zur Geschicklichkeit. Die Gebote der pragmatischen und technischen Imperative sind daher analytische Sätze. Dagegen der moralische Imperativ verknüpft ohne jede Rücksicht auf einen vorausgesetzten Zweck, ohne Rücksicht auf die in dem Willen enthaltenen Triebfedern und Neigungen ein Gesetz von schlechterdings allgemeiner Geltung mit unserm Willen. Dieses Gesetz kann nicht aus dem gegebenen Begriffe des Willens geschöpft sein, denn der gegebene Begriff ist empirisch, und aus einer empirischen Bestimmung folgt kein allgemeines Gesetz, keine sittliche Regel. Das Sittengesetz ist daher kein analytischer, sondern ein synthetischer Satz, der unabhängig von aller Erfahrung, also a priori feststeht: es ist mithin „ein synthetischer Satz a priori". Hier erscheint das Problem der Sittenlehre in derselben Form als das Problem der Vernunftkritik. Die Vernunftkritik frug: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich in theoretischer Hinsicht? Die Sittenlehre frägt: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich in praktischer Hinsicht? Man darf demnach das Problem der gesammten kritischen Philosophie in die eine Formel zusammenfassen: wie sind sowohl in theoretischer als praktischer Hinsicht synthetische Urtheile a priori möglich? In dieser Formel liegt die ganze Schwierigkeit der Untersuchung. Die Sittenlehre hat jetzt den Punkt erreicht, wo sie in den Kern ihrer Aufgabe eingeht*).

*) Ebendaselbst. II Abschn. — Bd. IV. S. 40—43.

4. Das Sittengesetz als formales Willensprincip.

Der kategorische Imperativ fordert eine Willensbestimmung, die absolut-gesetzmäßig ist, in Rücksicht nicht bloß der Handlung, sondern der Maxime. Der innere Beweggrund der Handlung soll so beschaffen sein, daß er allgemeines Gesetz werden kann. Ein allgemeines Gesetz ist der Ausdruck ausnahmsloser Nothwendigkeit, also ein Welt- oder Naturgesetz. Der kategorische Imperativ gebietet mithin einen Willen, dessen Maxime Naturgesetz sein kann. Die Maxime selbst ist ein Willensact. Meine Handlung soll zufolge des Sittengesetzes so beschaffen sein, daß nach meinem eigenen Willen der Beweggrund meiner Handlung als Naturgesetz gelten könnte. Wenn die Handlung nicht so beschaffen ist, wenn ich bei ernster Selbstprüfung mir eingestehen muß, ich könnte nicht wollen, daß meine Maxime naturgesetzliche Nothwendigkeit hätte, so ist die Handlung nicht moralisch. Wie ist ein solcher Imperativ möglich, der für jede sittliche Handlung die Allgemeingültigkeit der Maxime gebietet?

Der Beweggrund jeder eigennützigen Handlung ist die Selbstliebe. Ich kann diesen Beweggrund haben, aber ich kann unmöglich wollen, daß diese Maxime Naturgesetz werde. Denn wenn alle Wesen nur nach dem Beweggrunde der Selbstliebe handelten, so würde keine Gemeinschaft, kein Zusammenhang, in diesem Sinne keine Natur möglich sein: ich würde ein Naturgesetz wollen, wonach die Natur selbst unmöglich ist. Deßhalb kann von der Selbstliebe nie gewollt werden, daß sie als Gesetz gelte; deßhalb ist keine Handlung moralisch, deren Maxime die Selbstliebe ist, sei es nun die verfeinerte Selbstliebe oder der gröbste Eigennutz. Es wäre nur eine verfeinerte Selbstliebe, wenn ich etwa so reden wollte: ich will nicht selbstsüchtig handeln,

damit auch andere gegen mich nicht selbstsüchtig handeln; ich würde aus diesem Grundsatze menschenfreundlich handeln aus Selbstliebe. Man hat dem kantischen Moralprincipe den Vorwurf gemacht, daß es im Grunde auf das bekannte: „was du nicht willst, das dir geschieht u. s. f." hinauslaufe. Mit Unrecht und aus Mißverständniß des kantischen Satzes. Die kantische Moral verneint die Selbstliebe, nicht weil sie Schaden bringt, sondern weil sie die Gemeinschaft, den Zusammenhang, die Natur in diesem Sinne ausschließt, also niemals allgemeines Gesetz (Naturgesetz) werden kann. In dem kantischen Moralprincip liegt gar keine Rücksicht auf den subjectiven Vortheil.

Nun sind alle Triebfedern des empirischen Willens eben so viele Neigungen der Selbstliebe. Wenn also der moralische Imperativ die Selbstliebe von der Maxime vollkommen ausschließt, so schließt er damit zugleich alle empirischen Triebfedern aus. Diese Triebfedern bilden das gegebene Willensmaterial. Was vom Willen übrig bleibt nach Abzug dieses natürlichen, empirisch gegebenen Inhalts, ist der „reine oder bloß formale Wille". Die empirischen Triebfedern bilden das materiale Willensprincip. Der moralische Imperativ, der dieses materiale Willensprincip ausschließt, setzt an dessen Stelle ein rein formales. Wie ist ein solcher Imperativ, wie ist ein solches Willensprincip möglich *)?

5. Das Sittengesetz als Endzweck.

Die Person und deren Würde.

Jedes Willensprincip ist ein Beweggrund des Handelns, etwas, das in der Handlung verwirklicht werden soll, d. h. ein Zweck. Wenn es keine Zwecke gäbe, so gäbe es auch keine Motive, keinen Willen, keine Willensgesetze oder Gebote. Jeder

*) Ebendaselbst. II Abschn. — Bd. IV. S. 43—51.

empirische Beweggrund ist ein Zweck, der in meiner Natur bedingt ist und in Rücksicht auf mein Interesse gilt: er ist ein bedingter, relativer, subjectiver Zweck; die darauf bezüglichen Handlungen sind durch diesen Zweck bestimmt als Maßregeln der Klugheit oder Geschicklichkeit nach pragmatischen und technischen Regeln. Die relativen Zwecke und die bedingten Gebote (hypothetische Imperative) stützen sich gegenseitig. Ein relativer Zweck motivirt stets einen hypothetischen Imperativ. Auch der Grund des kategorischen Imperativs ist ein Zweck, aber unmöglich ein relativer; also kann es nur der absolute Zweck sein, der den kategorischen Imperativ ermöglicht. Der relative Zweck gilt unter gewissen Bedingungen, der absolute Zweck gilt an sich selbst. Giebt es einen Zweck, der an sich selbst gilt?

Der relative Zweck dient zu irgend etwas, er ist das Zweckdienliche, Nützliche, Brauchbare: er gilt als Mittel. Jeder Zweck ist relativ, der als Mittel dient zu einem anderen Zweck. Im Unterschiede davon nennen wir absolut denjenigen Zweck, der seiner Natur nach nie Mittel, sondern nur Zweck ist. Ein solcher Zweck gilt an sich selbst: er ist Selbstzweck. Es frägt sich, ob es ein Wesen giebt, das durch seine Natur die Geltung eines absoluten Zwecks hat? Es müßte ein Wesen sein, das seiner Natur nicht Mittel sein kann für einen anderen Zweck. Nun ist klar, daß nur ein solches Wesen nie selbst Mittel sein kann, für welches alles andere Mittel ist: ein Wesen, welches selbst das Princip oder den letzten Grund aller relativen Zwecke bildet. Ein solches Wesen kann selbst niemals relativer Zweck oder Mittel sein, denn sonst wäre es nicht die Bedingung, unter der allein relative Zwecke möglich sind; sonst würde es ein anderes Wesen voraussetzen, wodurch es selbst als Zweck oder Mittel bedingt wäre. Wie das Princip aller Erfahrung nicht selbst Ge-

genstand der Erfahrung, das Subject aller Prädicate nicht selbst Prädicat sein kann, so kann das Princip oder Subject aller Mittel nicht selbst Mittel, nicht selbst zweckdienliches Object sein.

Es giebt keine Mittel, keine relativen Zwecke ohne ein zwecksetzendes Wesen, d. h. ohne Willen oder praktische Vernunft. Das vernünftige Wesen ist Person. Die Person ist das Princip aller relativen Zwecke, die Bedingung, unter der allein Mittel möglich sind. Darum ist die Person nie Mittel, sondern nur Zweck, absoluter Zweck, Selbstzweck: die Person als Vernunftwesen, als praktische Vernunft, also auch der Mensch, sofern er Person ist oder fähig ist Person zu sein, also jeder Mensch.

Jeder Zweck hat eine Geltung, die seinen Werth ausmacht. Das Mittel hat relativen Werth, der Selbstzweck absoluten. Nicht Personen, sondern nur Sachen können Mittel sein; also sind es nur Sachen, die einen relativen Werth haben. Der relative Werth ist der Nutzen, den etwas gewährt, der Gebrauch, der davon gemacht werden kann, die Geltung einer Sache in Rücksicht auf eine Person. Dieser Werth kann größer oder geringer sein, der Größenwerth kann gemessen und nach einem Maßstabe von allgemeiner Geltung bestimmt werden. Dieser allgemeine Maßstab ist das „Aequivalent" aller relativen Werthe (im bürgerlichen Verkehre das Geld, welcher Art es auch sei), wodurch der Größenwerth einer Sache oder deren Preis bestimmt wird. Jede Sache hat ihre relative Werthbestimmung oder ihren Preis. Wenn die Sache für Geld feil ist, so nennen wir ihre Werthbestimmung den „Kauf- oder Marktpreis". Es kann Sachen geben, die für Geld nicht feil sind, die also keinen Marktpreis und doch (als Sachen) nur einen relativen Werth haben. Es sei z. B. eine Sache, die mich an eine geliebte Person erinnert und die ich um nichts in der Welt hergeben möchte,

so liegt der Werth dieses Andenkens nicht in der Sache selbst, sondern in meiner Neigung, sie hat einen persönlichen Werth, keinen Markt- sondern einen „Affectionspreis". Der Werth einer Sache liegt eigentlich nie in ihr selbst, sondern stets in der Person, die sie braucht oder schätzt. Wenn eine Sache den allgemeinen menschlichen Bedürfnissen dient, wie z. B. die Nahrungsmittel, so hat ihr Werth einen Marktpreis; wenn sie nur die Neigung dieser einzelnen Person für sich hat, so ist ihr Werth ein Affectionspreis. In allen Fällen ist der Werth der Sachen relativ. Nur die Person selbst hat einen absoluten Werth, der jedes Aequivalent ausschließt, der keinen Preis hat, der schlechterdings unveräußerlich ist und durch nichts ersetzt oder aufgewogen werden kann. Die Person gilt durch sich selbst, ihr Werth ist ihr Dasein, nicht der Nutzen, den sie für andere hat: dieser rein moralische Werth ist die „Würde der Person", die Menschenwürde.

Damit ist der Zweck bestimmt, der den kategorischen Imperativ ausmacht und ermöglicht. Das Sittengesetz sagt: „handle so, daß die Maxime deiner Handlung nach deinem eigenen Willen Naturgesetz sein kann." Mit anderen Worten: „handle nach einem absoluten Zwecke, der jeden relativen oder eigennützigen Zweck ausschließt." Dieser absolute Zweck kann nur die vernünftige Natur selbst, die Geltung der Person, die Würde der Menschheit sein. Also erklärt sich das Sittengesetz in der Formel: „handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst*)".

*) Ebendaselbst. II Abschn. — Bd. IV. S. 51—60. Vergl. S. 53.

Denken wir uns das Sittengesetz erfüllt, so bildet es eine Ordnung oder einen Zusammenhang vernünftiger Wesen, die sich gegenseitig als Zwecke achten und behandeln, deren keines das andere zu seinem Mittel herabwürdigt. Wenn diese Ordnung auch die Dinge in sich begreift, so bildet sie ein „Reich der Zwecke", worin alles entweder einen Preis oder eine Würde hat. „Was einen Preis hat, an dessen Stelle kann auch etwas anderes als Aequivalent gesetzt werden; was dagegen über allen Preis erhaben ist, mithin kein Aequivalent verstattet, das hat eine Würde." Würde hat in diesem Reiche nur die Person, aber die Person als solche, d. h. jede Person. Diese so geordnete Welt ist die moralische Ordnung der Dinge: die moralische Weltordnung ist der Zweck des Sittengesetzes*).

III.

Das Sittengesetz als Autonomie des Willens.

1. Heteronomie und Autonomie.

Es ist noch eine Bestimmung nothwendig, die den moralischen Grundcharakter des Sittengesetzes erst wahrhaft ausmacht und erfüllt. Denn die allgemeine Geltung des Gesetzes, die allgemeine Geltung der Menschenwürde machen, für sich genommen, noch nicht den moralischen Charakter. Das Sittengesetz gelte in strenger Allgemeinheit, ausnahmlos wie ein Naturgesetz, jede Person bilde ein Glied in der Zweckgemeinschaft aller, jede Person gelte nach dem obersten Gesetze der sittlichen Ordnung als Zweck, jede erfülle das Gesetz in pünktlichem Gehorsam, so kommt es noch immer darauf an, aus welchem Beweggrunde das Gesetz erfüllt wird. Wenn das Gesetz willenlos befolgt wird, in blindem Gehorsam, so herrscht es als Naturgesetz, und von einer

*) Ebendaselbst. II Abschn. — Bd. IV. S. 58. 59.

sittlichen Welt ist nicht die Rede. Der Gehorsam sei bewußt, das Gesetz sei deutlich vorgestellt, es werde genau in jeder einzelnen Handlung befolgt, aber aus irgend einem subjectiven Interesse, aus einem Motive der Selbstliebe, aus Furcht vor Strafe oder aus Hoffnung auf Lohn und Vortheil, so ist offenbar der Grund dieser pünktlichen Gesetzeserfüllung nicht moralisch, also auch die von dem Gesetze beherrschte Welt nicht sittlich: sie heißt nur so, aber im Grunde ist sie es nicht, denn der Beweggrund der Handlungen ist nicht gesetzmäßig; das Gesetz beschreibt nur die Oberfläche, aber durchdringt nicht den Grund der Handlungen. So lange die Maximen der Handlungen aus der Selbstliebe fließen, sind sie dem Gesetze fremd. So lange sie dem Gesetze fremd sind, ist die Gesetzeserfüllung nicht moralisch, also auch die dem Gesetze gehorchende Welt keine sittliche, also auch das Gesetz selbst nicht wahrhaft Sittengesetz.

Die Willensmotive sind dem Gesetze fremd, so lange das Gesetz dem Willen fremd ist. Der Wille handelt immer aus bestimmten Motiven. Wenn diese Motive nicht das Gesetz selbst sind, so sind sie andere als das Gesetz, so sind sie subjective Triebfedern, die aus der Selbstliebe entspringen, Interessen eigennütziger Art. Das fremde Gesetz, das von außen gegebene, welcher Abkunft es auch sei, wird erfüllt aus Triebfedern, die nicht das Gesetz sind. Ein solches Gesetz kann darum niemals eine sittliche Welt aus sich erzeugen.

Die letzte Bedingung der sittlichen Welt und des Sittengesetzes besteht also darin, daß der Wille das Gesetz erfüllt um des Gesetzes willen, bloß aus Achtung vor dem Gesetz. Und eine solche Gesetzeserfüllung ist nur dann möglich, wenn das Gesetz kein fremdes, dem Willen von außen gegebenes, aufgedrungenes, sondern dessen eigenes Gesetz ist, das sich der Wille

selbst giebt. Nur ein selbstgegebenes Gesetz kann sittlicher Natur sein, denn nur ein solches kann aus dem einzig sittlichen Beweggrunde erfüllt werden: um seiner selbst willen. Ein fremdes Gesetz kann die Geltung der Autorität haben und durch seine Macht sich Gehorsam erzwingen, es wird nicht als Gesetz begriffen, sondern als Macht empfunden; es wird befolgt, nicht weil es Gesetz ist, es kann auch ein willkürlicher Befehl sein, sondern weil es mit dem Ansehen der Gewalt auftritt. Der Charakter des Gesetzes besteht in der strengen Allgemeinheit seiner Geltung. Diese allgemeine Geltung will begriffen sein. Was ich nicht als Gesetz begriffen habe, das hat auch für mich nicht die Bedeutung eines Gesetzes. Der Charakter der strengen Allgemeinheit besteht in der reinen Vernunftmäßigkeit; nur die Vernunft kann Gesetze begreifen und geben: das begriffene Gesetz ist ein Vernunftgesetz. Wenn ich das Sittengesetz nicht als solches erkenne, so gilt es auch nicht für mich als Gesetz im eigentlichen Verstande, so ist auch mein Gehorsam, so pünktlich und treu er sein mag, nicht eigentlich Gesetzeserfüllung. Ich kann das Sittengesetz nur erkennen, wenn es ein praktisches Vernunftgesetz ist, wenn mein eigener Wille, sofern derselbe praktische Vernunft ist, das Gesetz selbst giebt. Der selbst gesetzgebende Wille ist „autonom"; der bloß gehorsame Wille, der ein fremdes Gesetz befolgt, ist „heteronom". Also ist es die Autonomie des Willens, die im letzten Grunde die Sittlichkeit bedingt und das Sittengesetz (kategorischen Imperativ) ermöglicht. Nur der autonome Wille kann sittlich handeln, denn nur ein solcher Wille kann das Gesetz erfüllen, weil es Gesetz ist, nur ein solcher kann die Pflicht thun um der Pflicht willen *).

In der sittlichen Welt soll die Person nicht bloß Glied, son-

*) Ebendaselbst. II Abschn. — Bd. IV. S. 56. 57.

dern zugleich Oberhaupt sein. Sie ist Glied der sittlichen Ordnung, wenn sie deren Gesetz erfüllt; sie ist Oberhaupt, wenn sie das Gesetz selbst giebt. Der Gehorsam gegen das Gesetz macht die Person zum Glied im Reich der Zwecke, die Autonomie macht sie zum Oberhaupt. Es ist daher die Autonomie des Willens, welche die Moralität der Gesetzeserfüllung bedingt und darum das eigentliche Princip der Sittlichkeit und der Sittenlehre ausmacht. Ist die Vernunft autonom, ist sie die einzige und alleinige Quelle aller praktischen Gesetzgebung, so folgt von selbst, daß ihre Gesetze unbedingte Allgemeinheit haben und unbedingten Gehorsam fordern, daß sie, kurzgesagt, kategorisch gelten.

2. Das kritische und dogmatische Moralprincip.

Die Möglichkeit der Moralität und der Sittenlehre steht und fällt mit dem Principe der Autonomie. In diese Frage zieht sich das ganze Problem der Moralphilosophie zusammen. Die Grenze zwischen Autonomie und Heteronomie scheidet die ächte Sittenlehre von der falschen, die kritische von der dogmatischen, das kantische Moralsystem von allen anderen. Alle Moralsysteme, mit Ausnahme des kantischen, stehen unter dem Principe der Heteronomie; sie konnten kein anderes Princip haben. Das Princip der Autonomie konnte erst die kritische Philosophie fassen, denn um in der reinen Vernunft die Quelle der praktischen Gesetze zu finden, mußte die reine Vernunft selbst erst entdeckt werden, und eben darin bestand die Epoche der kritischen Philosophie.

Nicht in der Gesetzmäßigkeit des Willens, sondern in der Gesetzmäßigkeit seiner Maxime liegt die Moralität, und diese Gesetzmäßigkeit ist nur möglich in einem Willen, der selbst Gesetzgeber ist. Die dogmatischen Moralsysteme suchen den sittlichen Willen in der Uebereinstimmung mit einem Gesetz, das sie aus

anderen Bedingungen herleiten als aus der vernünftigen Natur des Willens selbst; sie verhalten sich gleichgültig gegen die eigentliche Triebfeder des Willens. Daher fehlt in dieser vermeintlichen Moralität und Sittenlehre der sittliche Kern. Die vernünftige Natur des Willens ist nur eine; es giebt darum nur ein Princip der Autonomie, nur eine darauf gegründete Sittenlehre. Aber außer der praktischen Vernunft sind der Bedingungen viele und verschiedene, aus denen sich vermeintliche Sittengesetze herleiten lassen; darum giebt es verschiedene Principien der Heteronomie und eben so viele dogmatische Moralsysteme.

Die Principien der Heteronomie sind nicht Gesetze, welche die praktische Vernunft selbst giebt, sondern solche, die ihr gegeben sind und aus der Natur der Dinge geschöpft werden. Die Erkenntniß der Dinge ist entweder empirisch oder metaphysisch, in beiden Fällen dogmatisch. Entweder also gründen sich die dogmatischen Moralsysteme auf empirische oder metaphysische Principien.

Die dogmatische Metaphysik ist rationale Psychologie, Kosmologie, Theologie. Die dogmatische Sittenlehre, wenn sie sich auf die rationale Erkenntniß der Natur der Dinge gründet, wird sich besonders entweder an die Seelenlehre oder an die Theologie halten: im ersten Fall macht sie die menschliche Vollkommenheit, im andern den göttlichen Willen zum Princip und Bestimmungsgrunde des sittlichen Handelns. Als Beispiel der ersten Art nimmt Kant Wolf und die Stoiker, als Beispiel der zweiten Crusius und überhaupt die theologischen Moralisten.

Wenn die dogmatische Sittenlehre nicht rational ist in der eben bezeichneten Weise, so ist sie empirisch. Sie schöpft die Principien des sittlichen Handelns aus empirischen Bedingungen, die sie entweder in der menschlichen Natur oder außerhalb derselben aufsucht. Wenn sie ihr Princip in der empirischen (sinnlichen)

Natur des Menschen entdeckt, so bildet den Ausgangspunkt des sittlichen Handelns das Gefühl, den Zielpunkt das Wohlgefühl: die so begründete Sittenlehre ist Gefühls- und Glückseligkeitstheorie. Entweder nimmt sie ihren Ausgangspunkt in dem physischen Gefühl und Bedürfniß, wie Epikur, oder in einem sogenannten moralischen Gefühle, wie die englischen Sittenlehrer der neueren Zeit, namentlich Hutcheson.

Es bleibt noch übrig, daß die empirische Sittenlehre ihre Grundsätze aus äußeren Bedingungen herleitet; dann ist es entweder die Gesellschaft und der bürgerliche Zustand, der die Sittlichkeit bedingt, oder es ist die Erziehung, aus der sie hervorgeht: im ersten Falle sind die Moralprincipien politisch, im anderen pädagogisch; als Beispiel der ersten Art läßt Kant Mandeville gelten, als Beispiel der zweiten Montaigne.

Wie verschieden diese Moralsysteme auch sind, wie groß der Unterschied auch ist zwischen Mandeville und Crusius, zwischen Epikur und Wolf: sie sind sämmtlich dogmatisch, sie gründen sich alle auf das Princip der Heteronomie und sind darum gleich unfähig, die wirkliche Moralität zu begreifen und wahrhafte Sittenlehre zu sein. Nicht das Gesetz macht den Willen, sondern der Wille macht das Gesetz: das ist der Unterschied zwischen Heteronomie und Autonomie *).

3. Das Sittengesetz als Freiheit.

Uebergang zur Kritik der praktischen Vernunft.

Wir sind bis zur Wurzel des sittlichen Handelns und damit der Sittenlehre vorgedrungen. Die Möglichkeit der Moralität und des moralischen (kategorischen) Imperativs setzt den selbst-

*) Ebendaselbst. II Abschn. — Bd. IV. S. 60—72. Vgl. Kritik der prakt. Vern. I Theil. I Buch. I Hptst. §. 8. — Bd. IV. S. 142 bis 145.

gesetzgebenden oder autonomen Willen voraus. Was setzt der autonome Wille voraus? Wie ist Willensautonomie möglich? Wenn der Wille sein eigener Gesetzgeber ist, so bestimmt er sich selbst, so ist er selbst die alleinige Ursache von dem, was er thut, so ist er in seinem Handeln schlechterdings unabhängig von allen anderen (empirischen) Ursachen. Diese Unabhängigkeit von allen äußeren Ursachen und Bestimmungsgründen ist „Freiheit". Wenn wir die Freiheit als eine solche Unabhängigkeit von natürlichen Ursachen erklären, so erklären wir sie durch das, was sie nicht ist, wir nehmen ihren Begriff in seinem negativen Verstande. Wenn der Wille in diesem Sinne nicht frei wäre, so könnte er nie autonom sein. „Der Begriff der Freiheit ist mithin der Schlüssel zur Erklärung der Autonomie des Willens *)."

Was ist Willensfreiheit? Der negative Begriff erklärt nur die Unabhängigkeit des Willens von natürlichen Ursachen. Damit ist nicht gesagt, daß der Wille von allen Ursachen unabhängig sei; eine solche Unabhängigkeit wäre Willkür oder gesetzlose Freiheit, die sich mit dem Begriffe des Willens zunächst nicht vereinigen läßt, denn der Wille ist ein Vermögen nach Vorstellungen zu handeln, also ist er Ursache, deren Wirkung Handlungen sind: er ist Causalität und als solche gesetzmäßig. Wenn der Wille natürliche Causalität wäre, so würde er nur nach Naturgesetzen handeln, so wäre das Gesetz seiner Wirkungsweise ihm gegeben und er selbst demnach unfrei. Wenn er nun frei sein soll, so hört er deßhalb nicht auf, gesetzmäßig zu handeln oder Causalität zu sein; er handelt nur nicht nach Naturgesetzen, das Gesetz seiner Wirkungsweise ist ihm nicht gegeben, sondern er giebt es sich selbst. Frei-

*) Grundleg. zur Metaph. der Sitten. Dritter Abschnitt. Uebergang von der Metaph. der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft. — Bd. IV. S. 73—93.

heit im negativen Verstande bedeutet Unabhängigkeit von natürlichen Ursachen, die als solche Unabhängigkeit von allen Ursachen (Willkür) sein könnte, aber nicht zu sein braucht. Freiheit im positiven Verstande bedeutet nicht Willkür, sondern Autonomie. Willensfreiheit und Autonomie sind ein und derselbe Begriff.

Wie aber ist Willensfreiheit in diesem Sinne möglich? In der Natur oder als Gegenstand der Erfahrung ist sie nicht möglich. Und da alle menschliche Verstandeserkenntniß ihrem Objecte nach empirisch ist, so ist die Willensfreiheit kein Object unserer Verstandeseinsicht. Nun giebt es unabhängig von der Erfahrung überhaupt keine wissenschaftliche Erkenntniß, auch keine metaphysische, die nur in ihrem Ursprunge, aber nicht nach ihrem Gegenstande unabhängig ist von der Erfahrung. Also ist die Willensfreiheit auch kein Object metaphysischer Einsicht. Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten hat mit diesem Begriff ihre Grenze erreicht. Sie hat gezeigt, worin die Sittlichkeit, richtig begriffen, besteht; sie hat deren oberstes Gesetz festgestellt und zugleich dargethan, daß dieses Gesetz nur möglich ist unter der Bedingung der Willensautonomie oder Freiheit. Das Sittengesetz ist der Erkenntnißgrund der Freiheit, die Freiheit ist der Realgrund der Sittlichkeit.

Jetzt muß dieser Realgrund untersucht werden. Die Willensfreiheit ist ein Vernunftvermögen, das nach eigenen (selbstgegebenen) Gesetzen handelt. Nur ein solches Vermögen kann das Sittengesetz geben und ausführen. Das Gesetz wäre nichtig, wenn keine Kraft da wäre, die es ausführte. Das gesetzmäßige Sollen wäre sinnlos ohne ein naturgemäßes Können. Um die Sittenlehre zu vollenden, muß beides untersucht werden, das Gesetz und die Kraft, das Sollen und das Können. Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten hatte das Gesetz, den katego=

tischen Imperativ, das oberste Princip der Moralität zu ihrer Aufgabe. Dieses Gesetz ist aufgefunden und festgestellt. Jetzt handelt es sich um das zweite Princip: das dem Gesetz entsprechende Vernunftvermögen. Diese Untersuchung fordert eine neue Selbstprüfung, eine Vernunftkritik in Rücksicht auf unser praktisches Vermögen, den Willen oder die menschliche Freiheit: „die Kritik der praktischen Vernunft".

Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten und die Kritik der praktischen Vernunft verhalten sich zu einander wie ihre Objecte, das Sittengesetz und die Freiheit. Diese beiden verhalten sich, wie wir gesagt haben. Ohne Freiheit kein Sittengesetz, ohne Sittengesetz keine Erkenntniß der Freiheit von Seiten der menschlichen Vernunft; die Freiheit ist der Realgrund des Sittengesetzes, das Sittengesetz ist unser Erkenntnißgrund der Freiheit. Weil das Sittengesetz nicht sein könnte, wenn die Freiheit nicht wäre, darum könnte auch in uns das Sittengesetz nicht vorhanden sein, wenn wir nicht das Vermögen der Freiheit hätten; darum ist für uns das Sittengesetz der Beweisgrund unserer Freiheit. Die Sittenlehre urtheilt: „wir sollen, also wir können"; „wir können, denn wir sollen". Die Grundlegung der Metaphysik der Sitten ist daher früher als die Kritik der praktischen Vernunft. Die Sittlichkeit gründet sich auf die Freiheit, aber das Freiheitsbewußtsein gründet sich auf das sittliche Bewußtsein, darum war die Analyse des sittlichen Bewußtseins Kant's erste moralphilosophische Aufgabe.

Der kantische Uebergang von der theoretischen zur praktischen Philosophie ist, wie es Schiller epigrammatisch ausdrückt:

Auf theoretischem Feld ist weiter nichts mehr zu finden,
Aber der praktische Satz gilt doch: Du kannst, denn du sollst!

Siebentes Capitel.

Das Problem der Freiheit.

Die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten hat das oberste Princip der Moralität durchgängig bestimmt; sie hat dieses Princip zurückgeführt auf die Willensautonomie als die Bedingung, unter der allein Sittlichkeit möglich ist, sie hat die Willensautonomie gleich gesetzt der Freiheit und an diesem Punkt ihre Untersuchung beendet. Denn der Freiheitsbegriff ist kein Gegenstand metaphysischer Einsicht. Sobald das Problem der Sittenlehre in das Problem der Freiheit übergeht, verwandelt sich die Sittenlehre selbst in die Kritik der praktischen Vernunft.

Was also hat genau genommen jene Grundlegung zur Metaphysik der Sitten geleistet? Hat sie ein neues Sittengesetz gefunden oder überhaupt das wahre Sittengesetz erst entdeckt? Wenn es sich so verhielte, so müßte man behaupten, die Welt, die jene kantische Untersuchung nicht kennt, habe entweder gar keine sittlichen Grundsätze oder falsche. Aber Kant selbst hat den obersten aller sittlichen Grundsätze aus dem gewöhnlichen, von aller Moralphilosophie unabhängigen Bewußtsein abgeleitet: der beste Beweis, daß das Sittengesetz nicht erst durch die kantische Philosophie gemacht, nicht einmal erst entdeckt zu werden braucht. Es findet sich vor als eine Thatsache der Vernunft, jedem fühlbar

und bei einiger Selbstprüfung auch von jedem empfunden. Weder die Thatsache des Sittengesetzes noch deren Entdeckung ist das Verdienst der kantischen Sittenlehre. Sie hat nichts anderes gethan, als jenes vorhandene und überall anerkannte Gesetz wissenschaftlich bestimmt; sie hat das Sittengesetz formulirt und will dafür nicht bloß eine neue, sondern die erschöpfende und einzig richtige Formel gefunden haben. Es ist etwas Großes um eine richtige Formel. „Wer weiß, was dem Mathematiker eine Formel bedeutet, die das, was zu thun sei, um eine Aufgabe zu befolgen, ganz genau bestimmt und nicht verfehlen läßt, wird eine Formel, welche dieses in Ansehung aller Pflicht überhaupt thut, nicht für etwas Unbedeutendes und Entbehrliches halten*)."

I.

Der Begriff der Freiheit.

1. Unerkennbarkeit.

Nun beruht die Sittlichkeit und deren oberster Grundsatz auf dem Vermögen der Freiheit. Ohne Freiheit des Willens ist das Sittengesetz kein selbstgegebenes, und damit fehlt ihm, was sein Inhalt auch sei, die moralische Verbindlichkeit und der moralische Charakter. Wenn also die wissenschaftliche Sittenlehre in der That grundlegend sein will, so muß sie dieses Vermögen mit voller Sicherheit behaupten. Mit der Freiheit, wenn man sie verneint, wird das sittliche Vermögen, mit dem Freiheitsbegriff die Sittenlehre aufgehoben. Hier also berühren wir das innerste und schwierigste Problem der ganzen Moralphilosophie: die Frage der Freiheit.

*) Kritik der praktischen Vernunft. Vorrede. — Bd. IV. S. 103. Anmerkung.

Die Freiheit ist das Vermögen einer von äußeren Ursachen unabhängigen Wirksamkeit, einer unbedingten Causalität. Eine unbedingte Ursache ist nie empirisch und darum nie erkennbar. In der Natur der Dinge, so weit sie Erscheinungen oder Erfahrungsobjecte sind, giebt es nichts Unbedingtes. Das Vermögen der Freiheit ist daher nie als Erscheinung gegeben. Unsere Verstandesbegriffe gelten nur für Erscheinungen; nur Erscheinungen können Gegenstände unserer Erkenntniß sein: mithin ist die Freiheit kein Verstandesbegriff, kein Erkenntnißobject. Nur von Erscheinungen sind Erkenntnißurtheile möglich, darum darf von der Freiheit weder bejahend noch verneinend geurtheilt werden, sie läßt sich dogmatisch weder behaupten noch ableugnen: das alles hatte die Kritik der reinen Vernunft in ihrer dritten Antinomie bewiesen. Dieser Satz bleibt unumstößlich. Aus der Natur der Dinge können wir die Freiheit nicht erklären; eben so wenig ist der Freiheitsbegriff selbst im Stande, etwas in der Natur der Dinge zu erklären. Erkennbar also ist das Dasein der Freiheit in keinem Falle, eben so wenig ist das Nichtdasein der Freiheit erkennbar. Der Empirismus, der sie leugnet, ist eben so wenig berechtigt, als der Idealismus, der sie behauptet.

2. Freiheit und Zeit.

Wenn die kritische Philosophie die Erkennbarkeit der Freiheit verneint, so verneint sie damit nicht auch deren Dasein. Die erste Verneinung ist kritisch, die zweite wäre dogmatisch. Etwas kann dem Begriffe nach möglich sein, ohne unserem Verstande gegenständlich zu sein: im letzteren Falle ist es erkennbar, im ersten ist es bloß denkbar. Wenn die Vernunftkritik die Erkennbarkeit der Freiheit verneint, so verneint sie damit nicht auch deren Denkbarkeit.

Denkbar ist, was sich im logischen Verstande nicht widerspricht. Ein absolut-begrenzter Raum, eine vollendete Zeit, ein begrenztes Weltganzes sind undenkbar, denn die Anschauungen von Raum und Zeit sind unbegrenzt. Dagegen ist eine unbedingte Causalität sehr wohl denkbar. Denn da Ursache und Wirkung verschiedenartig sind, so ist es kein Widerspruch, daß Wirkungen, die bedingt sind, eine Ursache haben, die unbedingt ist. Es ist kein Widerspruch zwischen der Kette der natürlichen Wirkungen und der unbedingten Causalität, zwischen Natur und Freiheit. Die Freiheit ist denkbar, so wenig sie erkennbar ist. Der Freiheitsbegriff ist möglich; unmöglich ist die Freiheit nur als Erfahrungsobject. Diese Denkbarkeit der unbedingten oder freien Causalität hatte die Kritik der reinen Vernunft in der Auflösung ihrer dritten Antinomie ausdrücklich offen gelassen*).

Indessen ist die Freiheit nur in einer bestimmten Weise denkbar. Man muß sich die Fälle deutlich machen, in denen sie nicht denkbar ist. Sie kann nicht gedacht werden als ein Theil oder Glied der Sinnenwelt, sie ist unmöglich als Erfahrungsobject. Die Sinnenwelt ist Gegenstand unserer Erfahrung, diese ist äußere und innere, die äußeren Erfahrungsobjecte sind in Raum und Zeit, die inneren sind nur in der Zeit; die Veränderungen in Raum und Zeit (Bewegungen) sind mechanisch, die inneren Veränderungen sind psychisch. Man darf die mechanische Causalität von der psychischen unterscheiden. Dort sind die Veränderungen stets durch äußere Ursachen, hier durch innere bedingt, in beiden Fällen aber sind sie determinirt und darum unfrei. Der Mechanismus der Natur schließt die Freiheit vollkommen aus. Man muß sich nicht einbilden, daß die psychische Causalität die Freiheit einschließe; die inneren Bestimmungsgründe determiniren

*) Vgl. oben Bd. III. Buch II. Cap. XII. Nr. II. S. 559 flgd.

nicht weniger zwingend als die äußeren, sie schließen ebenfalls die Willensfreiheit aus. Das System der psychischen Causalität ist eben so deterministisch als das der mechanischen; der Begriff der Freiheit verträgt sich mit Leibniz' Lehre so wenig als mit der Spinoza's. Die innere Causalität der Vorstellungen und Motive ist ebenfalls eine natürliche, sie wirkt mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit, also mechanisch, sie ist psychomechanisch; wie die Ursachen eintreten, so folgen unvermeidlich die bestimmten Wirkungen. Sind die Ursachen materiell, so ist die dadurch bewegte Maschine ein „automaton materiale"; sind sie Vorstellungen, so ist das Triebwerk ein „automaton spirituale". Solche Automaten sind die leibnizischen Monaden, die ebendeßhalb das Vermögen der Freiheit vollkommen entbehren. Wenn unsere Freiheit darin bestände, daß wir durch Vorstellungen getrieben werden, so „würde sie," sagt Kant, „im Grunde nichts besser, als die Freiheit eines Bratenwenders sein, der auch, wenn er einmal aufgezogen worden, von selbst seine Bewegungen verrichtet *)."

Die Freiheit ist undenkbar in der Erscheinungswelt, es sei die äußere oder die innere. Der Grund leuchtet vollkommen ein. Die Erscheinungen, es seien äußere oder innere, sind in der Zeit, sie bilden eine Zeitreihe, jede erfolgt in einem gewissen Zeitpunkt und ist darum bedingt durch alle früheren Begebenheiten: jeder Moment einer Veränderung ist bedingt durch alle früheren Zustände, jede Veränderung in der Welt, sie sei körperliche Bewegung oder bewußte Handlung, ist bedingt durch alle vorhergehenden Veränderungen. So ist jede Erscheinung Glied einer stetigen

*) Kritik der praktischen Vernunft. I Theil. I Buch. III Hptst. Kritische Beleuchtung der Analytik der r. pr. Vern. — Bd. IV. S. 204 —224. Vgl. bes. S. 213.

Naturkette und darum „a parte priori" vollkommen determinirt. Was der Vergangenheit angehört, habe ich nicht mehr in meiner Gewalt. Wenn ich durch etwas bestimmt werde, das ich schlechterdings nicht in meiner Gewalt habe, so handle ich unfrei. Was in der Zeit geschieht, ob in oder außer uns, ist bedingt durch die Vergangenheit und darum vollkommen unfrei. Mithin ist die Freiheit innerhalb der Zeit undenkbar.

3. Die Freiheit als intelligible Ursache.

Es kann demnach die Freiheit nur gedacht werden als Eigenschaft oder Vermögen eines Wesens, das den Bedingungen der Zeit nicht unterliegt, also nicht Erscheinung, nicht Vorstellung, sondern Ding an sich ist. Das Subject der Freiheit kann nicht gedacht werden als sinnliche Erscheinung, sondern nur als „intelligibler Charakter", nicht als Glied der Sinnenwelt, sondern der intelligiblen Welt, nicht als Phänomenon, sondern als Noumenon. Damit ist die Bedingung festgestellt, unter der allein die Freiheit gedacht werden kann. Es ist noch nicht gesagt, daß sie gedacht werden muß.

Die Möglichkeit oder Denkbarkeit der Freiheit überhaupt beruht auf dem Begriffe des intelligiblen Charakters, auf der Unterscheidung der Phänomena und Noumena, der Erscheinungen und der Dinge an sich. In dieser Unterscheidung liegt der Schwerpunkt der kritischen Philosophie. Und worauf beruht diese Unterscheidung selbst? Warum sind Erscheinungen nicht Dinge an sich? Weil sie in Raum und Zeit sind, und Raum und Zeit nicht Beschaffenheiten der Dinge an sich sind, sondern reine Anschauungen. Jene Unterscheidung also beruht auf der Einsicht in die wahre Natur von Raum und Zeit, auf der transscendentalen Aesthetik, dieser Grundlage der ganzen Vernunftkritik.

Setzen wir nach Art der Dogmatiker, daß Raum und Zeit, unabhängig von unserer Vorstellung, den Dingen als solchen zukommen, so sind die Dinge an sich in Raum und Zeit, so sind die Erscheinungen gleich den Dingen an sich, so ist zwischen beiden keine Unterscheidung möglich, so giebt es nichts von der Zeit Unabhängiges, kein Wesen als Subject der Freiheit, so ist die Freiheit schlechterdings unmöglich, schlechterdings undenkbar. Also beruht die Denkbarkeit der Freiheit in ihrem letzten Grunde (und mit ihr die Möglichkeit der Sittenlehre) auf der transscendentalen Aesthetik. Und wie diese den neuen und eigenthümlichen Gesichtspunkt der kritischen Philosophie bildet, so leuchtet ein, daß unter allen Systemen die kritische Philosophie das einzige ist, welches den Begriff der Freiheit möglich gemacht hat; sie macht ihn möglich, weil sie durch die nothwendige Unterscheidung zwischen Vorstellung (Erscheinung) und Ding an sich den Begriff des intelligiblen Charakters, der intelligibeln Welt entdeckt hat*).

4. Gott und Freiheit.

Die Freiheit gehört unter die Dinge an sich. Hier aber giebt es selbst einen Begriff, der die Möglichkeit der Freiheit bedroht und ihrer Denkbarkeit widerstreitet. Wenn sie gerettet ist gegen den Widerspruch der Zeit, in der eine unbedingte Causalität keinen Platz findet, so scheint sie verloren gegenüber dem Begriffe Gottes. Gott vorausgesetzt, giebt es außer ihm kein freies Wesen. Die göttliche „Allgenugsamkeit" fordert, daß er von nichts, alles von ihm abhängt. Bejaht man das Dasein und die Wirksamkeit Gottes, so muß man folgerichtig, wie Spinoza gethan hat, die Möglichkeit der Freiheit in der Welt verneinen.

*) Ebendaselbst. Kr. Beleuchtung der Analytik d. r. pr. V. — Bd. IV. S. 214—217.

Dieser Einwurf, unwiderleglich aus dogmatischem Gesichtspunkte, löst sich auf unter dem kritischen. Alle Handlungen sind Erscheinungen und als solche in der Zeit. Wenn nun die Handlungen in ihrem letzten Grunde Wirkungen oder Producte Gottes wären, so müßte Gott in der Zeit wirken, so müßte die göttliche Wirksamkeit selbst zeitlich bedingt sein. Wie aber die Schöpfung nicht zeitlich bedingt sein kann, so kann auch Gott nicht als Schöpfer der Erscheinungen, nicht als Ursache der Zeitbegebenheiten, also auch nicht unserer Handlungen vorgestellt werden. Die göttliche Causalität ist zeitlos. Sind einmal Dinge an sich und Erscheinungen richtig unterschieden, so ist auch zwischen Gott und den Handlungen in der Welt diejenige Grenze gesetzt, welche die Freiheit der letzteren Gott gegenüber ermöglicht*).

II.

Lösung des Problems.

1. Der intelligible Charakter.

Jetzt leuchtet ein, wie allein die Freiheit als Ursache der Handlungen in der Welt sich denken läßt. Wenn die Ursache meiner Handlung ein anderes Wesen ist als ich selbst, so ist meine Handlung unfrei. Wenn ich selbst die zeitliche oder empirische Ursache meiner Handlung bin, so ist meine Handlung ebenso unfrei als ich selbst. Meine Handlung ist frei, wenn ich ihre alleinige Ursache bin, ihre intelligible oder unbedingte Ursache. Mithin ist die Freiheit nur dann möglich, wenn das Subject der Handlung gedacht werden kann als „intelligibler Charakter".

Um diese Frage gleich an dem eigenen Wesen zu untersuchen, so sind wir selbst ein Gegenstand unserer äußeren und inneren

*) Ebendaselbst. Kritische Beleuchtung der Anal. u. s. f. — Bd. IV. S. 217—220.

Erfahrung, wir sind in dieser Rücksicht Erscheinung, Erfahrungsobject, Vorstellung. Als Gegenstand der Erfahrung sind wir Glied der Sinnenwelt (Erscheinung); als Vernunftwesen unterscheiden wir uns von allen unseren Vorstellungen, denken uns als davon unterschieden, als unterschieden auch von unserer eigenen Erscheinung, von uns als Sinnenwesen. Was von allen Vorstellungen unterschieden wird, nennen wir Ding an sich. Also denken wir uns selbst, indem unsere Vernunft sich von allen ihren Vorstellungen unterscheidet, als Ding an sich im Unterschiede von unserem empirischen Charakter: wir denken uns als intelligibeln Charakter. Es liegt in der Natur unserer Vernunft ein doppelter Gesichtspunkt der Selbstbetrachtung: unter dem einen erscheinen wir uns als Erfahrungsobject, Sinnenwesen, empirischer Charakter, Glied der Sinnenwelt; unter dem anderen denken wir uns als Ding an sich, Verstandeswesen, intelligibeln Charakter, Glied der intelligibeln Welt. Als empirischer Charakter sind wir zeitlich bedingt und darum unfrei, als intelligibler sind wir unbedingt und darum frei. Als freie Causalität sind wir Wille, der sich selbst das Gesetz giebt. In der Sinnenwelt handelt der Wille nach Begierde und Neigung, also heteronom; in der intelligibeln Welt handelt er nach dem eigenen Gesetz, ohne alle empirischen Bestimmungsgründe, also autonom. Das Gesetz, das sich der Wille ohne alle sinnlichen Motive giebt, trägt den Charakter rein moralischer Nothwendigkeit; dieses Sittengesetz erscheint in dem sinnlich-vernünftigen Wesen als gebieterische Pflicht oder als kategorischer Imperativ.

Der intelligible Charakter ist denkbar. Er ist kein Gegenstand der Erkenntniß, sondern ein Gesichtspunkt der Selbstbetrachtung. Unter diesem Gesichtspunkte, den die Vernunft einnimmt, sobald sie sich von allen ihren Vorstellungen unterscheidet,

denken wir uns als freie Wesen. Denn der intelligible Charakter hat unbedingte Causalität. Es giebt also einen Standpunkt der Selbstbetrachtung, mit dem der Gedanke unserer Freiheit sich nothwendig verknüpft. Wir sagen nicht, wir sind frei, sondern wir denken uns als frei, wir handeln unter der Idee der Freiheit. Das ist ein Unterschied in Rücksicht des wissenschaftlichen Urtheils, aber keiner in Rücksicht des sittlichen Handelns*).

Wir haben schon früher, bei Gelegenheit der rationalen Kosmologie, vom intelligibeln Charakter gehandelt und weisen hier zurück auf die dort gegebenen Erklärungen. Die Möglichkeit der Freiheit im absoluten oder transscendentalen Verstande beruht auf diesem Begriff. Unter absoluter oder transscendentaler Freiheit verstehen wir die unbedingte Causalität, d. h. ein Vermögen, von sich aus eine Reihe von Handlungen zu beginnen: das Vermögen der Initiative. Es leuchtet ein, daß in der Zeit ein solches Vermögen nicht stattfinden kann. Es giebt keinen Zeitpunkt, dem kein früherer vorausginge, keinen absolut ersten Zeitpunkt, keinen wahrhaften Anfang, also kein Vermögen der Freiheit, welches aus sich eine Reihe von Handlungen beginnt. Die unbedingte Causalität ist nicht zeitlich, nicht empirisch, sondern intelligibel; die Freiheit ist daher nur möglich als intelligibler Charakter. Wir redeten damals von der Freiheit als Weltprincip; jetzt handelt es sich um die Freiheit als Moralprincip. Dort bildete sie das kosmologische Problem, hier bildet sie das moralische oder praktische Problem. Aber beide Probleme hängen genau zusammen. Sie betreffen beide dasselbe Vermögen einer absoluten oder transscendentalen Freiheit; sie verhalten sich zu einander,

*) Grundlage zur Metaphysik der Sitten. III Abschn. — Bd. IV. S. 74—76.

wie der allgemeine Fall zum besonderen. Zuerst wird die Freiheit betrachtet in Rücksicht auf alle Handlungen in der Welt; jetzt wird sie betrachtet in der engeren Rücksicht auf das sittliche Handeln. Wenn die absolute Freiheit überhaupt undenkbar wäre, so wäre auch die moralische Freiheit undenkbar. Darum nahm die kosmologische Lehre vom intelligibeln Charakter schon die sittliche Freiheit in Aussicht. Und Kant hat diesen tiefsten und schwierigsten Punkt seiner Lehre nur an diesen beiden Orten berührt: in der dritten Antinomie der Kritik der reinen Vernunft und am Schlusse der Analytik der praktischen Vernunft.

2. Der intelligible und empirische Charakter.

Wie kann dasselbe Wesen gedacht werden zugleich als empirischer und intelligibler Charakter? Wie kann dieselbe Handlung als Wirkung des empirischen Charakters und zugleich des intelligibeln gelten? Als Wirkung des ersten ist sie durchaus unfrei, eine Zeitbegebenheit, bedingt durch alle vorhergehenden; als Wirkung des zweiten ist sie durchaus frei. Die unfreie Handlung ist nothwendig im naturgesetzlichen Verstande, sie konnte nicht anders sein, nicht anders erfolgen, als sie erfolgt ist. Dieses Bewußtsein hebt alle Zurechnungsfähigkeit auf, alle sittliche Gewissensqual, alle Reue. Dagegen die freie Handlung hätte auch unterlassen werden können; ihr Geschehen hat keine zwingende Nothwendigkeit. Wenn ich hätte unterlassen können, was ich niemals hätte thun sollen, wenn ich meine Freiheit mit Freiheit gemißbraucht habe, so entsteht aus diesem Bewußtsein das böse Gewissen und die Reue als nothwendige Folge der willkürlich vollbrachten, moralisch verwerflichen That. Es scheint demnach, daß dieselbe Handlung, wenn sie zugleich als Wirkung des empirischen und intelligibeln Charakters betrachtet wer-

den soll, widerstreitende Merkmale in sich vereinigt und damit zu einer Vorstellung führt, die der logischen Möglichkeit widerstreitet. Doch bildet diese Vorstellung eine nothwendige Folge aus dem Begriffe des intelligibeln Charakters. Wenn der Folgesatz unmöglich ist, so ist auch das vorausgesetzte Princip unmöglich. Wir sind an einen Punkt gekommen, wo, wie es scheint, der Begriff eines intelligibeln Charakters und damit das Vermögen der Freiheit aufhört, denkbar zu sein.

Der dargelegte Widerstreit ist lösbar, wenn wir zur Beurtheilung der Sache den richtigen Standpunkt wählen. Jede Handlung ist als Begebenheit in der Zeit nothwendig nach dem Naturgesetze der Causalität: dieser Nothwendigkeit können wir nichts abdingen. Jede unserer Handlungen ist bedingt durch alle früheren, und diese sind bedingt durch den empirischen Charakter als ihre natürliche Ursache: in dieser Naturkette der Handlungen ist nirgends ein Punkt, wo plötzlich die unbedingte Willensfreiheit eintreten und von sich aus eine Reihe von Handlungen beginnen könnte. Aber setzen wir, daß der empirische Charakter selbst bedingt ist durch den intelligibeln, so sind *alle* Wirkungen des empirischen Charakters, wie dieser selbst, zugleich Wirkungen des intelligibeln. Ich sage: *alle* Wirkungen, die *ganze* Reihe der Handlungen, die aus dem empirischen Charakter nothwendig folgt, hat in dem intelligibeln Charakter ihre letzte unbedingte Ursache. Alle Handlungen des empirischen Charakters sind nothwendige Erscheinungen; der empirische Charakter selbst ist eine That der Freiheit. Der empirische Charakter ist gleich der *ganzen* Reihe seiner Handlungen. Also werden diese Handlungen, so nothwendig sie sind als Folgen des empirischen Charakters, zugleich gelten dürfen als Thaten der Freiheit. Was aber von der ganzen Reihe gilt, das gilt ebendeßhalb auch von jedem einzelnen Gliede; was

von **allen** Handlungen gilt, das gilt ebendeßhalb auch von jeder einzelnen. Und so erscheint in der That jede unserer Handlungen vor unserem inneren Bewußtsein. Wir betrachten uns als empirische und als intelligible Wesen. Unter dem ersten Gesichtspunkt erscheint jede Handlung als bedingt durch unseren empirischen Charakter; unter dem zweiten erscheint unser empirischer Charakter und mit ihm **jede** seiner Handlungen als bedingt durch den intelligibeln, der selbst unbedingt oder frei ist. Unsere Handlung muß so sein, wie unser empirischer Charakter; aber dieser empirische Charakter hätte anders sein können. Darum hätte auch diese einzelne Handlung, in ihrem letzten Grunde betrachtet, unterlassen werden können. So entsteht das sittliche Bewußtsein, das als Gewissen und Reue empfunden wird. Und so vereinigt sich vollkommen mit der Nothwendigkeit der Handlung die Freiheit, ohne welche Gewissen und Reue, diese Thatsachen unseres sittlichen Bewußtseins, unmöglich und unbegreiflich wären.

3. Nothwendigkeit und Freiheit.

Das Gewissen als Beweisgrund.

Wenn man die Gewissensstimme etwas aufmerksamer vernimmt und sich deutlich macht, **was** sie eigentlich sagt, so ist es bei weitem weniger die einzelne Handlung, die sie richtet, als unser empirischer Charakter, den sie uns vorhält, vorwirft, für den sie uns verantwortlich macht. Das Gewissen ist weit gründlicher, als man meint; es ist ganz so gründlich und tiefdringend als man es empfindet. Wir empfinden die Gewissensstimme richtiger, als wir uns gewöhnlich ihre Richtersprüche auslegen. Das strafende Gewissen sagt nicht: „diese deine Handlung ist schlecht, du hättest sie unterlassen sollen und können, denn du bist im Grunde besser als deine Handlung!“ Vielmehr sagt das strafende

Gewissen: „diese deine Handlung ist, wie du selbst, aber du selbst bist nicht, wie du sein solltest!" Wäre das Gewissen nicht so gründlich, so wäre es auch bei weitem nicht so peinlich; das Gewissen tröstet nicht, wenn es richtet und straft. Und was wäre das für eine Strafe, wenn das Gewissen sagte: „diese deine Handlung ist nichtswürdig, du hättest sie unterlassen sollen, auch leicht unterlassen können, sie hat in dir selbst gar keine Nothwendigkeit, du bist weit besser als deine Handlung und wirst auch das nächstemal weit besser handeln?" Was ist das für ein Richter, der mir bei Gelegenheit einer nichtswürdigen Handlung so viele schöne Dinge sagt über die Vortrefflichkeit meines Wesens, und daß ich es künftig nicht mehr thun werde? Auf diese Weise trösten sich die meisten Menschen über die Stimme ihres Gewissens, weil sie nicht den Muth haben, den niederschlagenden Donner dieser Stimme zu hören. Auf diese Weise werden die Bubenstreiche entschuldigt, und die Knaben, um der Strafe zu entgehen, versprechen, daß sie es nicht wiederthun wollen. Das Gewissen ist nicht, wie manche Lehrer, die einen schlechten Schüler an seinem Ehrgefühl angreifen und ihn dadurch besser machen wollen, daß sie ihn für besser halten als er ist, daß sie ihm diese bessere Meinung vorreden. Das Gewissen ist der einzige Richter, der jede Maske durchschaut und selbst nie eine Maske vornimmt, der einzige Richter, der nie täuscht und nie getäuscht wird. Nicht die einmalige Handlung trifft es mit seinem Richterspruche, sondern die Ursache aller unserer Handlungen, unsern Charakter selbst, unser ganzes sittliches Sein, und bei jeder unlauteren Handlung wiederholt es deutlich und dem sittlichen Bewußtsein vernehmlich: „diese Handlung ist, wie du selbst, aber du selbst bist nicht, wie du sein solltest und sein könntest!" Weit entfernt, uns die Nothwendigkeit unserer Handlung auszureden, straft es

uns vielmehr durch das Bewußtsein eben dieser Nothwendigkeit. Darum ist das böse Gewissen die Hölle des Bewußtseins, es ist die einzige Hölle, die es giebt, aber auch bei weitem die furchtbarste. Wenn wir also das Gewissen richtig verstanden haben, so müssen wir erklären: ohne Freiheit oder intelligibeln Charakter giebt es kein Gewissen, aber ohne die Nothwendigkeit der Handlungen vermöge des empirischen Charakters giebt es auch keines*).

4. Das moralische und psychologische Problem.

Es ist bewiesen, daß Freiheit und Nothwendigkeit in unseren Handlungen vereinigt sein können, daß nur diese Vereinigung den unsichtbaren Richter in uns möglich macht. Sie können nur auf eine einzige Weise als vereinigt gedacht werden: wenn der empirische Charakter bedingt ist durch den intelligibeln. Die ganze Untersuchung über die Freiheit mündet in die Frage: wie kann der intelligible Charakter zugleich empirisch sein? wie ist es möglich, daß ein intelligibles Wesen zugleich empirisch ist, daß ein und dasselbe Subject der intelligibeln und sinnlichen Welt zugleich angehört? Wenn wir diese Frage psychologisch ausdrücken wollen, so würde sie lauten: wie kann ein denkendes Wesen sinnlich sein? Wie ist Sinnlichkeit in reiner Vernunft möglich? Oder wie ist es möglich, daß in einem denkenden Wesen die Vorstellung (Anschauung) von Raum und Zeit stattfindet? Wir erinnern uns, daß bei dieser Frage, als der letzten und unauflöslichen, das psychologische Problem stehen geblieben war. So endet das kosmologische und moralische Problem bei der Frage: wie kann der intelligible Charakter empirisch sein? Die kritische Philosophie stellt dieses Problem hin mit der Einsicht in seine Unauflöslichkeit.

*) S. Anmerkung am Schlusse des Capitels.

III.

Die Realität der Freiheit.

Das Vermögen der Freiheit ist denkbar: dieser Satz ist jetzt gegen jeden Einwand gesichert. Wir setzen hinzu, daß wir dieses Vermögen als unser eigenes denken müssen. Wenn es nämlich eine Thatsache giebt, die nur unter einer einzigen Bedingung möglich ist, so ist diese Bedingung selbst eine Thatsache, eine erwiesene. Nun giebt es ein Sittengesetz in uns, einen kategorischen Imperativ, dem niemand seine Anerkennung versagt: dieses Sittengesetz gilt als ein Factum der Vernunft. Ohne das Vermögen der Freiheit wäre dieses Factum unmöglich. So gewiß wir die Thatsache des Sittengesetzes anerkennen, so gewiß müssen wir dessen nothwendige Bedingung, das Vermögen der Freiheit, anerkennen, und zwar als unser eigenes Vermögen.

Bis jetzt durfte uns die Freiheit nur als Vernunftbegriff oder Idee gelten. Jetzt gilt diese Idee in Rücksicht des Sittengesetzes, also in praktischer (nicht theoretischer) Rücksicht, als eine „objective Realität", als Existenz. Der Freiheitsbegriff hat, um mit Kant zu reden, praktisch immanente Geltung. Unter allen Vernunftbegriffen ist die Freiheit die einzige Idee, deren Existenz feststeht. Es ist die Frage, ob auf dem Grunde dieses Begriffs auch den anderen Vernunftbegriffen, der theologischen und psychologischen Idee, objective Realität zugeschrieben werden darf? So viel ist klar, daß die Freiheit die einzige Möglichkeit bietet, jene anderen Ideen zu realisiren. Wenn diese Möglichkeit fehlschlägt, so giebt es keine andere.

Die Kritik der reinen Vernunft hat unsere Vermögen ausgemessen und genau unterschieden in Sinnlichkeit, Verstand, Vernunft (im engeren Sinn), oder in Vermögen der Anschauung (Raum und Zeit), der Kategorien, der Ideen.

Von den reinen Anschauungen und den Kategorien ist die objective Realität dargethan. Wenn sie auch von den Ideen auf eine bestimmte Weise dargethan werden kann, so ist das reine Vernunftsystem vollendet. Von dem Freiheitsbegriff ist sie nachgewiesen. Wenn sie auch den anderen Ideen zukommen darf, so ist es nur durch den Freiheitsbegriff möglich. Dieser Begriff bildet deßhalb den „Schlußstein von dem ganzen Gebäude des Systems der reinen Vernunft"*).

*) Kr. d. pr. Vern. Vorr. — Bd. IV. S. 97—98.

Ich berühre hier noch einmal Trendelenburg's hist. Beitr. (III Theil), die S. 257 in Rücksicht auf „die Lehre vom Gewissen" die Urkundlichkeit meiner Darstellung in Anspruch nehmen. Sie erklären, „es sei ihnen hier ergangen, wie in der transscendentalen Aesthetik." Wie es ihnen dort ergangen ist, wissen wir, und können nur bejahen, daß es sich in der That hier ganz eben so verhält wie dort. Da ich Kant nicht abschreibe, sondern seine Lehre entwickle, so müssen sich freilich bei mir viele Worte finden, die bei Kant nicht stehen; aber ich will die Lehre sehen, die ich als kantisch gebe, ohne daß sie es ist, ohne daß ich sie als solche beurkunde. Zu sagen: „ich habe die Stelle in Kant nicht auffinden können, also ist die gegebene Darstellung nicht kantisch," — ist ein formell eben so voreiliger Schluß als ein sachlich unbegründeter und leerer Einwurf.

Hier ist die von mir citirte und hiermit wörtlich angeführte Stelle, auf deren Grund ich das Gewissen zum Beweisgrunde genommen habe für das Verhältniß des intelligibeln und empirischen Charakters, wie Kant dasselbe bestimmt. Es handelt sich hier um einen der schwierigsten und tiefsten Gedanken der ganzen kantischen Lehre, der eine erleuchtende Auseinandersetzung sowohl verdient als bedarf.

Die Stelle („kritische Beleuchtung der r. praktischen Vernunft", — Bd. IV. S. 214—217) heißt: „Eben dasselbe Subject, das sich anderseits auch seiner als Dinges an sich selbst bewußt ist, betrachtet auch sein Dasein, sofern es nicht unter Zeitbedingungen steht, sich selbst aber nur als bestimmbar durch Gesetze, die es sich durch Ver-

nunft selbst giebt, und in diesem seinem Dasein ist ihm nichts vorhergehend vor seiner Willensbestimmung, sondern jede Handlung und überhaupt jede dem inneren Sinne gemäß wechselnde Bestimmung seines Daseins, selbst die ganze Reihenfolge seiner Existenz als Sinnenwesen, ist im Bewußtsein seiner intelligibeln Existenz nichts als Folge, niemals aber als Bestimmungsgrund seiner Causalität als Noumens anzusehen. In diesem Betracht nun kann das vernünftige Wesen von einer jeden gesetzwidrigen Handlung, die es verübt, ob sie gleich als Erscheinung in dem Vergangenen hinreichend bestimmt und sofern unausbleiblich nothwendig ist, mit Recht sagen, daß es sie hätte unterlassen können; denn sie mit allem Vergangenen, das sie bestimmt, gehört zu einem einzigen Phänomen seines Charakters, den es sich selbst verschafft, und nach welchem es sich als einer von aller Sinnlichkeit unabhängigen Ursache die Causalität jener Erscheinungen selbst zurechnet. Hiermit stimmen auch die Richtersprüche desjenigen wundersamen Vermögens in uns, welches wir Gewissen nennen, vollkommen überein." — „Denn das Sinnenleben hat in Ansehung des intelligibeln Bewußtseins seines Daseins (der Freiheit) absolute Einheit eines Phänomens, welches, sofern es bloß Erscheinungen von der Gesinnung, die das moralische Gesetz angeht (von dem Charakter) enthält, nicht nach der Naturnothwendigkeit, die ihm als Erscheinung zukommt, sondern nach der absoluten Spontaneität der Freiheit beurtheilt werden muß. Man kann also einräumen, daß, wenn es für uns möglich wäre, in eines Menschen Denkungsart, sowie sie sich durch innere sowohl als äußere Handlungen zeigt, so tiefe Einsicht zu haben, daß jede, auch die mindeste Triebfeder dazu uns bekannt würde, ingleichen alle auf diese wirkenden äußeren Veranlassungen, man eines Menschen Verhalten auf die Zukunft mit Gewißheit, so wie eine Mond- oder Sonnenfinsterniß, ausrechnen könnte, und dennoch dabei behaupten, daß der Mensch frei sei. Wenn wir nämlich einer intellectuellen Anschauung desselben Subjects fähig wären, so würden wir doch inne werden, daß diese ganze Kette von Erscheinungen in Ansehung dessen, was nur immer das moralische Gesetz angehen kann, von der Spontaneität des Subjects als Dinges an sich selbst abhängt, von deren Be-

stimmung sich gar keine physische Erklärung geben läßt." — Weiter sagt Kant von der Verantwortlichkeit des Menschen, zu der die Richtersprüche des Gewissens gehören, daß sie unmöglich wäre, „wenn wir nicht voraussetzten, daß alles, was aus seiner Willkür entspringt, eine freie Causalität zum Grunde habe, welche von der frühen Jugend an ihren Charakter in ihren Erscheinungen (den Handlungen) ausdrückt, die wegen der Gleichförmigkeit des Verhaltens einen Naturzusammenhang kenntlich machen, der aber nicht die arge Beschaffenheit des Willens nothwendig macht, sondern vielmehr die Folge der freiwillig angenommenen bösen und unwandelbaren Grundsätze ist, welche ihn nur noch um desto verwerflicher und strafwürdiger machen." Was ist nun nach diesen wörtlichen Erklärungen Kant's in meiner obigen Darstellung nicht kantisch?

Achtes Capitel.

Die Freiheit als praktische Vernunft oder Wille.

I.

Analyse des Willens.

1. Der empirische und reine Wille.

Das Vermögen der Freiheit ist in seiner objectiven Realität bewiesen. Unter theoretischem Gesichtspunkte betrachtet, ist es möglich oder denkbar; alle Verstandeseinwände und Widersprüche, die sich dagegen vorbringen ließen, sind gelöst. Unter praktischem Gesichtspunkte betrachtet, ist das Vermögen der Freiheit nothwendig und gewiß. Jetzt können wir diesen so gesicherten Begriff näher untersuchen und entwickeln, was aus ihm folgt.

Die Freiheit ist kein Vermögen erkennender, sondern hervorbringender Thätigkeit: sie ist nicht theoretisch, sondern praktisch. Jedes Vermögen wirkt kraft gewisser Ursachen; die Ursachen, kraft deren die Freiheit wirkt, sind Vorstellungen oder bewußte Beweggründe. Ein Vermögen, welches nach Vorstellungen handelt, die es zu verwirklichen strebt, unterscheiden wir von den mechanischen Kräften der Natur und nennen es Wille. Freiheit ist Wille. Nur ein vernünftiges Wesen kann aus bewußten Ursachen (Vorstellungen) handeln. Die Freiheit ist demnach ein Vermögen, welches zugleich praktisch und vernünftig ist: sie ist

Wille oder „praktische Vernunft". Aber der Wille ist nur dann frei, wenn er durch kein anderes Gesetz als das eigene bestimmt wird, und das Gesetz der Freiheit konnte nie ein empirisches, sondern nur ein reines Vernunftgesetz sein. Die Vorstellung, wonach die Freiheit handelt, darf keine andere sein, als die reine Vernunft selbst. Also vollendet sich der Begriff der Freiheit in diesen drei Bestimmungen: sie ist praktisch, das ist ihr Unterschied von den Erkenntnißvermögen; sie ist Wille, das ist ihr Unterschied von den mechanischen Kräften; sie ist bestimmt durch die reine Vernunft, das ist ihr Unterschied von allen Vermögen, die heteronomisch oder empirisch bedingt sind. Mit einem Worte gesagt: Freiheit ist „reine praktische Vernunft", sie ist die praktische Vernunft, welche rein, die reine Vernunft, welche praktisch ist. Sie ist r e i n e r W i l l e.

In der Kritik der theoretischen Vernunft haben wir ein Vermögen der reinen Anschauung und des reinen Verstandes kennen gelernt. In der Kritik der praktischen Vernunft handelt es sich um das Vermögen des reinen Willens. Es gab eine empirische Anschauung im Unterschiede von der reinen, ein empirisches Urtheil im Unterschiede vom reinen Urtheil, der Function des reinen Verstandes; um die reine Anschauung und den reinen Verstand darzustellen, mußten wir Anschauung und Verstand von allen empirischen Bestandtheilen reinigen: diese Reinigung vollzog die Vernunftkritik in ihrer Analytik. Ebenso müssen von der praktischen Vernunft alle empirischen Bestandtheile ausgesondert werden, um die reine praktische Vernunft, den reinen Willen darzustellen. Diese Aufgabe löst die „Analytik der praktischen Vernunft"*).

*) Kr. d. pr. Vern. I Theil. I Buch. Die Analytik der reinen praktischen Vernunft. I Hptst. Von den Grundsätzen der rein. pr. Vern. — Bd. IV. S. 116—146.

Es ist die Aufgabe der Analytik, den Willen darzustellen nach Abzug aller empirischen Bestandtheile, von der Natur des Willens alles Empirische auszuscheiden. Was nach dieser Ausscheidung vom empirischen Willen übrig bleibt, ist der reine Wille. In allen Fällen wird der Wille durch Vorstellungen bestimmt. Wenn er nicht durch die reine Vernunft, die Vorstellung des Sittengesetzes, bestimmt wird, so sind es empirische Vorstellungen, die ihn bewegen. Nennen wir die Vorstellung, die den Willen bestimmt, Beweggrund oder Motiv, so sind die Motive des empirischen Willens bestimmte Gegenstände der Erfahrung. Es ist die Vorstellung eines Objects, die den Willen motivirt oder in Bewegung setzt; es ist also ein bestimmtes Object, auf das sich der Wille richtet. In dieser Richtung auf ein bestimmtes Object, ist der Wille Neigung oder Begierde, positive oder negative Begierde, er will etwas haben oder lossein, er begehrt etwas. Nicht das Object als solches motivirt den Willen, sondern das b e g e h r t e Object. Die Begierde will Befriedigung; die Befriedigung gewährt Lust. Begehrt wird nur ein Object, das uns in irgend einer Rücksicht als Ursache der Lust erscheint; es ist die Vorstellung der Lust, die ein Object begehrenswerth macht und dadurch in ein Motiv unseres Willens verwandelt. Nur durch die Vorstellung der Lust können Objecte auf unseren Willen einwirken. Aber die Lust ist ein bestimmter Empfindungszustand, eine Beschaffenheit des inneren Sinnes, also ein empirisches Datum. Lust ist angenehme Empfindung; wenn diese angenehme Empfindung nicht bloß einen vorübergehenden Lebensmoment, sondern unsern dauernden Lebenszustand ausmacht, so ist sie Glückseligkeit. Glückseligkeit ist das Ziel, wonach die Selbstliebe strebt.

Wenn der Wille durch Objecte bestimmt wird, so folgt er

allemal der Begierde, er wird durch die Vorstellung der Lust erregt und getrieben, also in empirischer Weise bedingt. Die beiden Sätze sind vollkommen gleichbedeutend: „der durch Objecte bestimmte Wille ist empirisch", und „der empirische Wille ist durch Objecte bestimmt, die er begehrt". Der empirische Wille ist gleich der Begierde, sein Motiv ist gleich der Lust. Wenn aber der Wille einmal die Lust sucht, so sucht er folgerichtig auch die größtmögliche Lust, die größtmögliche Lebensannehmlichkeit; er sucht die angenehme Empfindung im weitesten Umfange, im stärksten Grade, in der größten Dauer: mit einem Worte den Zustand der Glückseligkeit, der nichts anderes ist als das eigene Wohl, so vollkommen als möglich. Das Begehren des eigenen Wohls ist die Selbstliebe. Der empirische Wille ist gleich der Selbstliebe, sein Motiv ist gleich der Glückseligkeit.

Die Bedürfnisse sind so verschieden wie die Individuen; die begehrten Objecte sind so verschieden wie die Bedürfnisse. Wenn sich nach den Bedürfnissen die empirischen Willensmotive richten, so müssen sie so verschieden und zufällig sein als die Individuen selbst. Jeder hat sein eigenes Wohl, seine persönlichen Zwecke, seine eigene Glückseligkeit. Es ist darum unmöglich, empirische und materiale Bestimmungsgründe des Willens zu einem Gesetze für alle zu machen. Die Glückseligkeit kann niemals allgemeines Gesetz, darum niemals Sittengesetz werden. Vielmehr ist hier die Uebereinstimmung im Objecte der Zwiespalt der Subjecte. Wenn zwei dasselbe Object begehren, so sind ihre Willensrichtungen einander feindlich. „Es kommt auf diese Art eine Harmonie heraus, die derjenigen ähnlich ist, welche ein gewisses Spottgedicht auf die Seeleneintracht zweier sich zu Grunde richtender Eheleute schildert: „o wundervolle Harmonie, was er will, will auch sie"; oder auf jene Uebereinstimmung, welche

den Krieg erzeugte zwischen Karl V und Franz I von Frankreich: „was mein Bruder Karl haben will", sagte Franz, „das will ich auch haben, nämlich Mailand" *).

2. Glückseligkeit und Sittlichkeit.

Alle bisherige Sittenlehre war im Grunde eudämonistisch; sie wollte es sein und konnte auch unter dem dogmatischen Gesichtspunkte nicht anders ausfallen. Kant scheidet Sittlichkeit und Glückseligkeit vollkommen und auf das genaueste. In diese Scheidung legt er den ganzen Nachdruck der kritischen Sittenlehre. Der Wille zur Glückseligkeit ist Selbstliebe, also in seiner Wurzel Eigennutz und Selbstsucht, das baare Gegentheil des sittlichen Willens. Alle eudämonistische Sittenlehre gründet sich auf den Egoismus, die Selbstliebe oder den empirischen durch die Vorstellung der Lust bestimmten Willen. Dieses Motiv giebt die Willensrichtung. Ein solcher Wille wird allemal dem Schmerze das Vergnügen, dem kleineren Genusse den größeren, dem schwächeren Grade angenehmer Empfindung den höheren Grad, der kleineren Zeitdauer der Lust die längere Dauer, endlich, wenn die Genüsse, unter denen er wählen kann, an Umfang, Grad und Dauer einander gleich sind, dem beschwerlicheren Wege zum Glücke den leichteren Weg und die bequemeren Mittel vorziehen. So entwickelt sich aus dem Motive der Lust die Richtschnur und das System der Glückseligkeitslehre.

Man muß sich nicht blenden lassen durch den Unterschied, der zwischen den verschiedenen Systemen der eudämonistischen Sittenlehre besteht. Alle machen die Glückseligkeit zum Princip; nicht alle sind epikureisch. Im Gegentheil erscheint bei vielen die

*) Ebendaselbst. I Theil. I Buch. I Hptst.. §. 4. Lehrsatz III. Anmerkg.

Glückseligkeit in einer Gestalt, welche die Selbstliebe mildert, wenn nicht gar bis zur vollkommenen Resignation herabsetzt; sie erscheint in ihrer letzten Form so ähnlich der Sittlichkeit und Tugend, daß sie kaum davon unterschieden werden kann und gar nicht durch äußere Kennzeichen. Wer will einem Systeme wehren, sich auf den Satz zu stellen: „die Tugend ist meine Glückseligkeit; ich strebe freilich nur nach Glückseligkeit, aber ich finde sie zuletzt nur in der Tugend!" Ein solches System könnte sich den Ausdruck geben, als ob es eudämonistisch und moralisch zugleich wäre. Das ist der Schein, der uns leicht blenden kann, wenn man ihn nicht gründlich zerstört. Woher kommt in den dogmatischen Moralsystemen jener Unterschied, der auf gleicher Grundlage die einen ganz egoistisch, die anderen ganz moralisch erscheinen läßt?

Eudämonistisch sind alle. Alle lassen den Willen bestimmt werden durch die Vorstellung der Lust, d. h. durch ein Object, womit sich die Vorstellung der Lust verbindet. Aber was für ein Gegenstand uns als Ursache des Vergnügens erscheint, welcher Art die Vorstellung ist, die uns lockt: das giebt den Systemen der Glückseligkeitslehre ein so verschiedenes Aussehen. Es ist gewiß ein großer Unterschied, ob ich durch Geld gelockt werde oder durch die Aussicht auf eine wissenschaftliche Einsicht, auf die Erweiterung meiner Kenntnisse; ob es sinnliche oder geistige, grobsinnliche oder ästhetische Genüsse sind, deren Vorstellung meine Willensrichtung bestimmt. Freilich ist dieser Unterschied groß, was die Materie meines Willens und die Art meiner Bildung betrifft; nur in Rücksicht der Sittlichkeit sind diese Unterschiede ungültig und nichtig. In allen jenen Fällen wird der Wille durch die Vorstellung der Lust, durch die Aussicht auf G e n u ß in seinen Absichten und Handlungen bestimmt; er ist

allemal auf die Glückseligkeit gerichtet und von Objecten beherrscht. Auf diesen Punkt kommt es allein an, wenn es sich um Sittlichkeit handelt: nicht darauf, was den Willen empirisch bestimmt, sondern ob er überhaupt durch Objecte [empirisch] bestimmt wird oder nicht; ob er den Genuß sucht, in welcher Gestalt es immer sei, oder dem reinen Vernunftgesetze in Gesinnung und Handlung entspricht. Es kommt darauf allein an, ob der Wille empirisch ist oder rein. Der reine Wille duldet auch nicht den kleinsten empirischen Bestimmungsgrund, er wird aufgehoben durch die geringste empirische Zuthat. Es verhält sich mit der reinen Moral ähnlich, als mit der reinen Mathematik: beide hören in demselben Maße auf rein zu sein, als sie empirisch werden.

Die Sittenlehre steht und fällt mit der Frage: ob es einen reinen Willen giebt, einen Willen, der nicht durch die Vorstellung der Lust bestimmt wird, nicht Begierde ist, nicht empirisch, sondern reine Vernunft? Wie man früher die theoretische Vernunft in unteres und oberes Erkenntnißvermögen unterschieden hatte, so könnte man die praktische in oberes und unteres Begehrungsvermögen unterscheiden: das untere folgt der Empfindung (der Vorstellung der Lust), das obere folgt der reinen Vernunft (der Vorstellung des Sittengesetzes); wenn aller Wille bloß empirisch wäre, so gäbe es nur ein unteres Begehrungsvermögen, gleichviel welcher Art die treibenden Vorstellungen sind. Diese Unterscheidung vorausgesetzt, lautet die kritische Frage: giebt es überhaupt ein oberes Begehrungsvermögen?

Wenn wir nun vom Willen alle empirischen oder materialen Bestimmungsgründe ausscheiden, so bleibt zur Willensbestimmung nichts übrig als die Form, die Form des Gesetzes, die bloße Gesetzmäßigkeit des Willens und der Handlung. Wenn

aber das Motiv des Willens keinen anderen Inhalt haben darf, als die Form des Gesetzes, so muß es so beschaffen sein, daß der Bestimmungsgrund oder die Maxime der Handlung fähig ist, allgemeines Gesetz zu werden: die Maxime muß gleich dem Sittengesetze sein. Der reine Wille ist mithin der durch das Sittengesetz allein bestimmte. Die Thatsache des Sittengesetzes war festgestellt, sie ist jetzt in ihre Bedingungen zergliedert und auseinandergesetzt [analysirt]. Es handelt sich noch um die Rechtmäßigkeit dieser Bedingungen, um die Deduction der Freiheit.

Die Kritik der reinen Vernunft hatte die Aufgabe gehabt, die reinen Verstandesbegriffe darzustellen und zu deduciren; die Deduction lag in dem Beweise, daß nur unter der Bedingung jener Begriffe Erfahrung, Natur als Gegenstand der Erfahrung, Sinnenwelt möglich ist. Auf diese Weise kann das Sittengesetz und die Freiheit nicht deducirt werden. Weder läßt sich die Freiheit aus der Erfahrung noch umgekehrt aus der Freiheit die Möglichkeit der Erfahrung beweisen. Das Sittengesetz ist nur möglich unter der Bedingung der Freiheit, deren Erkenntniß selbst nur möglich ist unter der Bedingung des Sittengesetzes. Mit dem letzteren steht die Freiheit fest; nur unter der Bedingung der Freiheit ist sittliches Handeln, eine sittliche, also übersinnliche Welt möglich. Das Sittengesetz ist das Princip für die Deduction der Freiheit. Daß ohne reine Verstandesbegriffe die Sinnenwelt nicht möglich ist: darin lag die Deduction dieser Begriffe, die Rechtfertigung des reinen Verstandes. Daß ohne Freiheit die intelligible Welt nicht möglich ist: darin liegt die Deduction des Begriffs der Freiheit, die Rechtfertigung des reinen Willens. Das Sittengesetz giebt der Freiheit objective Realität und macht sie dadurch zu einem Object (nicht der wissenschaftlichen, sondern) der praktischen Erkenntniß. In dieser

Rücksicht, aber auch nur in dieser, hat das Sittengesetz die Befugniß, unsere Erkenntniß über die Grenzen der Erfahrung zu erweitern, nicht innerhalb des wissenschaftlichen Gebietes sondern des moralischen *).

3. Legalität und Moralität.

Der Wille ist immer zwecksetzend und darum nie ohne Gegenstand. Object der Lust ist das Angenehme, Object der Unlust das Gegentheil davon; der sinnlich-empirische Wille begehrt das Wohl und verabscheut das Uebel; ihm gilt als gut, was für ihn gut ist, was ihm nützt. Unter dem Gesichtspunkte des empirischen Willens ist das Gute gleich dem Nützlichen. Dagegen der reine Wille schließt den empirischen Bestimmungsgrund der Lust von sich aus, er sucht das Gute nicht in Rücksicht auf das eigene Wohl, sondern an und für sich selbst: sein Object ist das Gute im Unterschiede vom Angenehmen (Nützlichen), das Gegentheil davon ist das Böse im Unterschiede vom Unangenehmen (Uebel).

Gut ist der Wille, der mit dem Sittengesetze übereinstimmt. Zum Willen gehört die Triebfeder und die Handlung, die Maxime und die That. Soll der Wille dem Sittengesetze vollkommen gemäß sein, so muß das letztere nicht bloß den Inhalt seiner Handlung, sondern auch deren Triebfeder ausmachen; der Wille muß das Gesetz nicht bloß thun, sondern auch wollen. Wenn er es bloß thut als äußeres Werk, so ist seine Handlung gesetzmäßig, aber auch nur die Handlung, nicht die Gesinnung: der Wille ist in diesem Falle „legal". Wenn auch das Motiv oder die Triebfeder der Handlung im Sittengesetze selbst besteht und nur in ihm, so ist der Wille vollkommen gesetzmäßig: er ist in diesem Falle moralisch. Diese Unterscheidung zwischen „Legalität" und

*) Ebendas. I Th. I Buch. I Hptst. — Bd. IV. S. 146—164.

„Moralität" ist wichtig, sie bildet den Ausgangspunkt für die Unterscheidung zwischen Recht und Tugend, für die Eintheilung der Sittenlehre in Rechts- und Tugendlehre *).

II.

Das Sittengesetz als Triebfeder.

1. Das moralische Gefühl.

Die Triebfeder des reinen Willens ist nur das Sittengesetz. Wie kann das Sittengesetz Triebfeder oder Willensimpuls werden? Die Triebfeder will empfunden sein, das Gesetz kann nur gedacht werden: wie also kann die Vorstellung des Gesetzes die Form der Triebfeder annehmen? Wie kann das Sittengesetz von seiner intelligibeln Höhe bis zur Empfindung herabsteigen, sich fühlbar machen und in dieser Gestalt den Willen erregen? Ist nicht jede Empfindung, welche es auch sei, ein empirischer Zustand? Ist nicht jede empirische Willensbestimmung eine dem Sittengesetze fremde? Das Sittengesetz muß, um als Triebfeder zu wirken, Empfindung werden. Diese Empfindung darf unter keinen Umständen eine empirische sein. Es muß also eine Empfindung geben selbst intelligibler Natur, eine rein moralische Empfindung, die aus dem Sittengesetze folgt als eine nothwendige und a priori erkennbare Wirkung.

Das Sittengesetz ist nur möglich in einem Vernunftwesen, Empfindung nur in einem sinnlichen Wesen; moralische Empfindung, wenn sie möglich ist, kann nur in einem sinnlich-vernünftigen Wesen, wie der Mensch, stattfinden. Als sinnliches Individuum betrachtet, wird der Mensch bestimmt durch seine Neigungen und Begierden, er sucht nichts anderes als sein eigenes

*) Ebendaselbst. I Th. I Buch. II Hptst. Von dem Begriffe eines Gegenstandes d. r. pr. Vern.



Wohl; seine Willensrichtung ist die Selbstsucht, er selbst ist der erste und vorzügliche Gegenstand seines Wohlwollens, der erste und vorzügliche Gegenstand seines Wohlgefallens: dieses Wohlwollen ist Selbstliebe, dieses Wohlgefallen Eigendünkel. Die Selbstsucht in der Form der Selbstliebe und des Eigendünkels bildet den Charakter der rein sinnlichen, von dem Sittengesetze nicht ergriffenen und geläuterten Denkweise. Nun lebt in demselben Subjecte, welches so natürlich, sinnlich und selbstsüchtig empfindet, die Vorstellung des Sittengesetzes. Diese Vorstellung muß auf die menschliche Selbstliebe einen Einfluß ausüben, der ihre Empfindungsweise ändert. Eine Veränderung aber, die in der Empfindung vorgeht, muß selbst empfunden werden. Es läßt sich mithin unabhängig von aller Erfahrung so viel erkennen, daß die in dem sinnlichen Vernunftwesen lebendige Vorstellung des Sittengesetzes auf dessen Empfindungen einfließt und darum selbst Empfindung bewirkt: diese so bewirkte Empfindung, welche es auch sei, ist a priori erkennbar.

Das Sittengesetz wirkt vernichtend auf die Selbstsucht, einschränkend auf die Selbstliebe, niederschlagend auf den Eigendünkel. Diese Wirkung, weil sie in der Empfindung stattfindet, wird selbst empfunden; sie wird in Rücksicht der Selbstsucht negativ, in Rücksicht des Sittengesetzes positiv empfunden: negativ als verminderte Selbstliebe, als herabgedrückter Eigendünkel, positiv als etwas, womit verglichen das liebe Ich in nichts verschwindet. Was meine Selbstliebe sinken macht, das ist eben dadurch ein Gegenstand meiner Achtung. Nur das Gesetz in seiner absoluten Geltung kann diesen Eindruck auf die Selbstliebe machen: es ist die einzige Macht, mit der verglichen die Selbstliebe unendlich klein wird. Die Achtung vor dem Gesetz ist daher das positive Gefühl, das die Vorstellung des Sittengesetzes noth-

wendig in unserer Empfindung erzeugt. Dieses Gefühl ist rein moralisch, es ist das einzige rein moralische Gefühl, unter allen unseren Empfindungen die einzige a priori erkennbare. Dieses moralische Gefühl hat nichts gemein mit der Gefühlstheorie der englischen Moralisten, denen Kant in seiner vorkritischen Periode eine Zeitlang gefolgt war, deren System er jetzt vollkommen verwirft als eines, das in die Reihe der heteronomischen gehört. Worin liegt der Unterschied beider? Bei den englischen Sittenlehrern war das moralische Gefühl empirisch, es war ein natürlich sittlicher Instinct, den die Erfahrung entdeckt und bestätigt; bei Kant ist es a priori gegeben und erkennbar: dort beruhen die sittlichen Grundsätze auf dem Gefühl, hier dagegen das Gefühl auf dem sittlichen Grundsatz.

Wenn nun die Wirkung des Sittengesetzes in dem sinnlich-vernünftigen Wesen das moralische Gefühl ist, was ist die Wirkung des moralischen Gefühls? Es besteht in der Achtung vor dem Gesetze; negativ ausgedrückt, in der verminderten Selbstliebe, in dem niedergeschlagenen Eigendünkel, also in der Einschränkung und Aufhebung gerade der Triebfedern, welche die Sittlichkeit hindern. Diese Hindernisse wegräumen und dadurch der Sittlichkeit freien Spielraum schaffen, heißt die letztere befördern. So ist das moralische Gefühl die sittliche Gesinnung und als solche die Sittlichkeit selbst. Es ist das Pflichtgefühl, welches die Pflicht erfüllt, aus keinem anderen Grunde, aus keinem anderen Interesse, als um der Pflicht willen; jedes andere Interesse wäre selbstsüchtig und pathologisch, dieses Interesse allein ist moralisch, denn es ist die Fähigkeit, Antheil zu nehmen an dem Gesetz ohne irgend eine der Lust oder dem Vergnügen analoge Empfindung*).

*) Ebendaselbst. I Th. I Buch. III Hptst. Von den Triebfedern der r. pr. Vern. — Bd. IV. S. 183—224. Vgl. bes. 183—193.

2. Der Rigorismus der Pflicht. Kant und Schiller.

Es ist daher nach Kant genau zu unterscheiden zwischen dem moralischen Gefühl und jeder Art der natürlichen Neigung. Das Pflichtgefühl ist Achtung vor dem Gesetze, diese Achtung kann nicht übergehen in die Form einer vertraulichen und freiwilligen Zuneigung, denn in dieser Form wäre sie nicht mehr reine Achtung, nicht mehr Pflichtgefühl, nicht mehr moralische, sondern natürliche Empfindung. Die Pflicht soll nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht gethan werden. Es giebt in der Sittlichkeit keine „Volontäre". Die Pflichterfüllung kann nicht geschehen, wie etwas, das man gern thut, aus freiwilliger Neigung, aus Liebhaberei. Was man gern thut, das braucht nicht erst geboten zu werden. Wenn die Pflicht aufhört Gebot zu sein, so redet sie nicht mehr als kategorischer Imperativ, als unbedingtes Gesetz. Aber die Form des Gesetzes ist für die Pflicht keine äußere Hülle, die sich ablegen ließe; sie ist der Pflicht so wesentlich, daß von der letzteren nichts übrig bleibt, wenn man diese Form abzieht. Das Gesetz ist hier nicht Buchstabe, sondern die Sache selbst.

Diese Fassung des Pflichtbegriffs, die strenge und ausschließende Haltung der Pflicht gegenüber unseren natürlichen Neigungen, macht den rigoristischen Charakter der kantischen Moral, die nichts wissen will von einer ästhetischen Sittlichkeit. Bekanntlich bildete dieser Punkt die Differenz zwischen Kant und Schiller, der aus ästhetischem Bedürfniße die Versöhnung und Ausgleichung zwischen Pflicht und Neigung, Vernunft und Sinnlichkeit suchte und die Harmonie beider in der Schönheit, Kunst und ästhetischen Bildung entdeckt haben wollte. Indessen schlägt das Epigramm fehl, womit Schiller den kantischen Rigorismus lächerlich machen wollte:

Gewissensscrupel.

Gerne dien' ich den Freunden, doch thu' ich es leider mit Neigung,
Und so wurmt es mich oft, daß ich nicht tugendhaft bin!

Entscheidung.

Da ist kein anderer Rath, du mußt suchen, sie zu verachten,
Und mit Abscheu alsdann thun, wie die Pflicht dir gebeut.

Die Wendung wäre gut, wenn sie den kantischen Satz wirklich auf die Spitze triebe und dadurch zu Fall brächte, aber dieses ist keineswegs die Spitze der kantischen Moral. Wenn die Pflicht nicht aus Neigung geschehen darf, so darf sie auch nicht aus Abscheu geschehen, denn der Abscheu ist ebenfalls Neigung, nämlich negative. Kant hat gesagt: „die Pflicht solle nicht geschehen aus Neigung." Jetzt soll er gesagt haben: „die Pflicht solle geschehen aus Abneigung!" Das ist eine etwas grobe Sophistik, die logisch zu falsch ist, um epigrammatisch treffend zu sein. Das Sittengesetz nach Kant will nicht, daß die Pflicht gern erfüllt werde. Will es deßhalb, daß man sie ungern erfülle? Als ob Kant aus der sittlichen Triebfeder nicht überhaupt das Geschlecht der natürlichen Neigungen (wozu auch die natürliche Abneigung gehört) ausgeschlossen wissen wollte!

Er wußte sehr gut, warum er dem Pflichtbegriffe diese rigoristische Haltung gab. Weil ohne dieselbe die ganze Sittlichkeit zweideutig werden und den Charakter der Reinheit, auf den alles ankommt, gänzlich verlieren würde. Wenn die Pflicht aus Neigung geschieht, warum geschieht dann die Pflicht? Weil sie Pflicht ist oder weil sie Neigung ist? Wenn wir sie thun, weil sie Pflicht ist, so genügt dieser Grund allein und wird nicht stärker durch die Mithülfe der Neigung, so ist die letztere ein tonloses Wort, das in der Formel des Sittengesetzes füglich entbehrt werden kann. Wenn wir dagegen die Pflicht nur thun

bloß weil es uns so gefällt, weil unsere Neigung es so mit sich bringt, so können wir eben so gut aus einer anderen Neigung die Pflicht ein anderes mal nicht thun. Aus dem Herzen kommen auch arge Gedanken; wenn die Sittlichkeit auf diesem beweglichen und zufälligen Grunde ruhen soll, so ist es um sie geschehen. Entweder muß die Sittlichkeit unabhängig von Neigung und Abneigung bestehen, oder sie besteht überhaupt nicht. Wenn also Kant ein unerschütterliches Princip der Sittlichkeit aufstellen wollte, so mußte er von ihrer Triebfeder die Neigung dem Wesen nach ausschließen. Diese Ausschließung enthält die Formel: „die Pflicht um der Pflicht willen*)"!

3. Heiligkeit und Tugend.

Zwischen Pflicht und Neigung giebt es keine Gleichung, welche den Unterschied beider auslöscht. Vielmehr steht die Neigung ihrem sinnlichen Ursprunge nach im Widerspruch und Kampfe gegen das Sittengesetz, sie verhält sich zu dem letzteren immer angreifend, sie sucht beständig unseren Willen von der rein moralischen Richtung, die das Sittengesetz gebietet, abzulenken. Darum braucht der Wille eine immer erneute Anstrengung, um sein reines Pflichtgefühl aufrechtzuhalten gegen die Neigung, die ihn bald verführerisch ablockt, bald mit wilder Leidenschaft gegen das Pflichtgebot anstürmt. Jede wahrhaft moralische Handlung ist ein Sieg der Pflicht über die Neigung, ein Sieg, der im Kampf errungen sein will: in diesem Kampfe besteht die Tugend. Die Uebereinstimmung mit dem Sittengesetz ohne Kampf wäre eine in ihrem Ursprunge schon vollendete Sittlichkeit, die nur möglich ist in einem Wesen ohne Sinnlichkeit, ohne natürliche Neigungen:

*) Ebendaselbst. I Th. I Buch. III Hptst. — Bd. IV. S. 195 —198.

eine solche von jeder Versuchung freie moralische Gesinnung ist Heiligkeit. In einem sinnlich-vernünftigen Wesen, wie der Mensch, ist Sittlichkeit ohne Kampf nicht möglich; solche Wesen können nicht heilig, sondern nur tugendhaft sein. Die menschliche Tugend will erkämpft und errungen werden, wie die Arbeiten und Siege des Hercules!

Der Kampf mit der Neigung ist nicht Abneigung oder Abscheu, sondern Tugend. Wenn in einem bestimmten Falle meine Neigung mit dem Pflichtgefühl übereinstimmt, so mag es sein, es mag sogar ein günstiger Zufall genannt werden, aber auch dann geschieht die sittliche Handlung nicht, weil es mir gefällt so zu handeln, sondern weil ich so handeln soll: sie geschieht nicht aus Neigung, sondern aus Pflicht. Ich darf mir nicht einbilden, daß diese zufällige Uebereinstimmung meiner Neigung mit der Pflicht den moralischen Werth der Handlung irgendwie vergrößert. Wenn sie bloß aus Neigung und nicht aus Pflichtgefühl geschieht, so ist ihr moralischer Werth gleich Null. Ich soll die Pflicht thun, nicht weil meine Neigung mit der Pflicht übereinstimmt, denn ich soll die Pflicht thun, auch wenn meine Neigung gar nicht mit ihr übereinstimmt. So wenig die Abneigung jemals ein Grund sein darf, die Pflicht zu unterlassen, so wenig darf die Liebhaberei jemals ein Beweggrund sein, sie zu thun.

4. Tugendstolz und Tugenddemuth. Unächte und ächte Moral*).

Wenn aber unsere Sittlichkeit nur in der Tugend besteht, so ist sie ein beständiger Kampf der Vernunft mit der Sinnlichkeit, der Pflicht mit der Neigung, ein Kampf, der nach jedem Siege

*) Ebendas. I Th. I Buch. III Hptst. — Bd. IV. S. 198—203. Ueber den Unterschied der christlichen Moral von der griechischen Sitten-

von neuem anhebt und in der Natur sinnlicher Vernunftwesen eine vollendete Sittlichkeit unmöglich macht. Sittliche Vollkommenheit, die der Heiligkeit gleichkäme, liegt außer den Grenzen unserer Natur. Es verhält sich mit der Sittlichkeit ähnlich als mit der Frömmigkeit, deren Bekenntniß heißt: „ich glaube, Herr, hilf meinem Unglauben!" Das sittliche Bewußtsein darf sagen: „ich strebe ernstlich nach dem Guten, aber ich bin weit entfernt, gut zu sein im Sinn einer erreichten und sicheren Vollkommenheit." Keiner darf sich seines sittlichen Werthes rühmen. Die Vorstellung eigener sittlicher Vollkommenheit ist leere Einbildung, eine „moralische Schwärmerei", die in einem übertriebenen und darum verkehrten Selbstgefühle besteht, welches die wahre und ächte Sittlichkeit aufhebt. Es heißt wahrlich nicht sittlich sein, wenn man sich wohlgefällig in der eigenen Sittlichkeit spiegelt. Dieses wohlgefällige Selbstgefühl, diese Einbildung der eigenen Vortrefflichkeit kann „schmelzender" oder „heroischer Art" sein: schmelzender Art, wenn man über die eigenen guten Empfindungen beständig gerührt und gleichsam verliebt ist in das gute Herz; heroischer Art, wenn man sich auf die Kühnheit und Stärke der eigenen moralischen Kraft beruft und mit der Tugend groß thut. Die moralische Empfindsamkeit und der Tugendstolz sind verschiedene Formen jener Schwärmerei, die auf der moralischen Selbstgefälligkeit beruht. Die Selbstgefälligkeit ist allemal ein Ausdruck der Selbstliebe, die dem Pflichtgefühle fremd ist und im Widerspruche steht mit der sittlichen Gesinnung: der Tugendstolz war die Schwärmerei der Stoiker; das gute Herz und die moralische Empfindsamkeit ist die Weise der modernen Romane und

---

lehre, insbesondere der sittlichen Ideen der Stoiker, Epikuräer, Cyniker vgl. Kr. der prakt. Vern. I Th. II Buch. II Hptst. Nr. V. — Bd. IV. S. 249 Anmerkg.

Erziehungssysteme. Dieser erschlaffenden und verweichlichenden Richtung ihrer Zeit tritt die kantische Sittenlehre entgegen in ihrer erhebenden Kraft und Würde. Von Seiten der Kraft durfte sie sich dem Stoicismus verwandter fühlen, so wenig sie seinen Tugendstolz gutheißt.

An die Stelle des Tugendstolzes setzt sie die Tugenddemuth: den ernsten und beständigen Kampf mit den Versuchungen der sinnlichen Natur, worin der Kämpfende nie mit dem Pharisäer, sondern immer mit dem Zöllner übereinstimmt. Die Tugend verliert in eben dem Maße an Werth, als sie, sei es mit gerührter oder stolzer Empfindung, sich in der Einbildung ihrer Vollkommenheit wohlgefällt. Diese Vereinigung der Tugend und Demuth findet sich in keiner anderen Sittenlehre früher als in der christlichen, deren Urheber in seiner Person diese Tugend vorbildlich erfüllt hat. Hier ist der Punkt, wo sich die kantische Philosophie aus innerster Gleichstimmung der christlichen Religion zuwendet und von sich aus die Richtung auf den Mittelpunkt der christlichen Moral einschlägt. „Man kann es, ohne zu heucheln, der moralischen Lehre des Evangelii mit aller Wahrheit nachsagen: daß es zuerst durch die Reinigkeit des moralischen Princips, zugleich aber durch die Angemessenheit desselben mit den Schranken endlicher Wesen alles Wohlverhalten des Menschen der Zucht einer ihnen vor Augen gelegten Pflicht, die sie nicht unter moralischen geträumten Vollkommenheiten schwärmen läßt, unterworfen und dem Eigendünkel sowohl als der Eigenliebe, die beide gern ihre Grenzen verkennen, Schranken der Demuth (d. i. der Selbsterkenntniß) gesetzt habe. Pflicht! Du erhabener großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts drohest, was natürliche Abneigung im Gemüth erregte und schreckte,

um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, welches von selbst im Gemüthe Eingang findet, und doch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im Geheim ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edlen Abkunft, welche alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachläßliche Bedingung desjenigen Werthes ist, den sich Menschen allein selbst geben können? Es kann nichts Minderes sein, als was den Menschen über sich selbst (als einen Theil der Sinnenwelt) erhebt, was ihn an eine Ordnung der Dinge knüpft, die nur der Verstand denken kann, und die zugleich die ganze Sinnenwelt, mit ihr das empirisch-bestimmbare Dasein des Menschen in der Zeit und das Ganze aller Zwecke unter sich hat. Es ist nichts Anderes als die Persönlichkeit, d. i. die Freiheit und Unabhängigkeit von dem Mechanismus der ganzen Natur, da es dann nicht zu verwundern ist, wenn der Mensch, als zu beiden Welten gehörig, sein eigenes Wesen in Beziehung auf seine zweite und höchste Bestimmung, nicht anders als mit Verehrung, und die Gesetze derselben mit der höchsten Achtung betrachten muß."

Neuntes Capitel.

Begriff des höchsten Gutes. Antinomie und Lösung. Primat der praktischen Vernunft und deren Postulate.

Die Analytik der praktischen Vernunft hat ihre Aufgabe gelöst und das sittliche Vermögen in uns dargethan, unvermischt mit allen fremdartigen Bestandtheilen. Dieses Vermögen ist der reine Wille, von dem empirischen darin unterschieden, daß dieser durch ein begehrtes Object, durch das Gefühl der Lust, jener dagegen bloß durch das Vernunftgesetz, durch das Gefühl der Achtung vor dem Gesetze (Pflichtgefühl) bestimmt wird. Hier unterscheidet sich in der Sittenlehre die reine Moral von der Glückseligkeitslehre: jene gründet sich auf den reinen, diese auf den empirischen Willen. Jede empirische Begründung in der Moral ist eudämonistisch. Es ist gleichgültig, ob sie mehr oder weniger eudämonistisch ist; sie darf es gar nicht sein, sie soll jede Art der Glückseligkeitslehre vollkommen ausschließen. Zwischen den beiden Moralsystemen, dem reinen und empirischen, dem metaphysischen und eudämonistischen, dem kritischen und dogmatischen, giebt es keinen Vertrag, sondern nur eine Scheidung, die mit geometrischer Pünktlichkeit, ja Peinlichkeit, vollzogen sein will. Das Sittengesetz verträgt sich mit keinem empirischen Beweggrunde des Willens, welcher Art dieser Beweggrund auch sei;

es verträgt sich schlechterdings mit keinerlei Begierde. Jede Begierde ist selbstsüchtig, und das Sittengesetz schlägt jede Selbstsucht nieder. So wie sich der Wille mit dem Sittengesetze verbindet, scheidet er sich von der Begierde und allen Motiven empirischer Abkunft. Diese Verbindung und Scheidung in dem moralischen Vermögen giebt Kant in dem Bilde eines chemischen Vorganges in der Körperwelt: er vergleicht den Willen mit dem Salzgeiste, die Begierde mit der Kalkerde, das Sittengesetz mit dem Alkali; wenn man zu dem empirisch-afficirten Willen das moralische Gesetz als Bestimmungsgrund zusetzt, so ist es, „als ob der Scheidekünstler der Solution der Kalkerde in Salzgeist Alkali zusetzt; der Salzgeist verläßt sofort den Kalk, vereinigt sich mit dem Alkali, und jener wird zu Boden gestürzt*)."

I.

Der Begriff des höchsten Gutes.

1. Tugend und Glückseligkeit.

Nur der reine Wille ist gut. Der menschliche Wille ist von Natur nicht rein; darum soll er sich läutern: diese Läuterung ist ein beständiger Kampf, der siegreiche Kampf ist die Tugend. Wenn aber die Tugend im Kampfe besteht, der sich stets erneut und immer schwer ist, so muß dem menschlichen Willen ein natürliches Bestreben inwohnen, seinen Neigungen und Begierden zu folgen, lieber zu folgen, als dem Sittengesetz, ein natürliches Widerstreben gegen das Gute. Von hier aus sehen wir schon, wie Kant zu der Lehre vom „radical Bösen in der Menschennatur" kommen konnte und mußte.

Wir haben das Gute bezeichnet als Willensobject, als Ge-

*) Ebendas. I Th. I Buch. III Hptst. Kritische Beleuchtung der Analytik der r. prakt. Vern. — Bd. IV. S. 208.

genstand der praktischen Vernunft. Es liegt in der Natur der Vernunft, daß sie in der Vorstellung ihrer Objecte nicht auf halbem Wege stehen bleibt, daß sie diese Vorstellung zu einem Ganzen verknüpft und auf ein letztes unbedingtes Princip zurückführt, daß sie diese unbedingte Einheit ihrer Objecte verlangt. Darum muß sich die praktische Vernunft nothwendig den Inbegriff alles Guten zum Vorwurfe nehmen. Dieser Inbegriff heiße „das höchste Gut". Hier wird die Kritik der praktischen Vernunft zur Lehre vom höchsten Gut, dessen Erkenntniß in den Moralsystemen der Alten als die eigentliche und höchste Weisheit galt; hier wird die Sittenlehre, wie sich Kant ausdrückt, zur „Weisheitslehre" *).

Das höchste Gut ist zugleich der Gipfel und Inbegriff aller Güter: es giebt außer ihm kein höheres Gut, d. h. es ist von allen Gütern das oberste (bonum supremum); es giebt außer ihm überhaupt kein Gut, d. h. es ist der Inbegriff und die Vollendung alles Guten (bonum consummatum). Das oberste Gut ist die Tugend, unter allem Guten das einzig unbedingte. Der Inbegriff alles Guten, das vollendete Gut, schließt offenbar auch alle bedingten Güter in sich, das Nützliche, Annehmliche, den befriedigten Lebenszustand, dessen höchsten dauernden Grad die Glückseligkeit ausmacht. Wenn also das höchste Gut das vollendete sein soll, der Inbegriff alles Guten, so muß es bestimmt werden als die Einheit von Tugend und Glückseligkeit. Hier stoßen wir auf ein neues Problem. Bisher war die Kritik der praktischen Vernunft damit beschäftigt gewesen, Tugend und Glückseligkeit genau und pünktlich zu unterscheiden: das war die Aufgabe ihrer Analytik. Jetzt soll sie in der Vorstellung des höch-

*) Ebendaselbst. I Th. II Buch. Dialektik der rein. prakt. Vern. I Hptst. — Bd. IV. S. 225—228.

sten Gutes Tugend und Glückseligkeit als vereinigt denken. Ohne diese Vereinigung kein höchstes Gut, ohne höchstes Gut kein Gegenstand der praktischen Vernunft, kein Princip der praktischen Philosophie. Die Einheit von Tugend und Glückseligkeit ist demnach ein nothwendiger Begriff. Wie ist dieser Begriff denkbar? In der Bestimmung und Auflösung dieses Problems besteht die Aufgabe der Dialektik.

Wenn es sich um die Verbindung zweier Begriffe handelt, so kommt es darauf an, ob diese Begriffe gleichartig oder verschieden sind. Gleichartige Begriffe verhalten sich, wie A zu einem Merkmale von A; verschiedene verhalten sich, wie A zu B. Die Verbindung gleichartiger ist logisch oder analytisch, die Verbindung verschiedener ist real oder synthetisch. Wenn also die Verbindung der Tugend und Glückseligkeit gedacht werden soll, so muß dieselbe entweder als analytische oder synthetische Einheit gedacht werden*).

2. Die Antinomie der praktischen Vernunft.

Die Verbindung sei analytisch, so sind die Begriffe von Tugend und Glückseligkeit ihrer Natur nach identisch: entweder ist die Glückseligkeit ein Merkmal der Tugend, oder die Tugend ein Merkmal der Glückseligkeit; mit dem einen der beiden Begriffe ist unmittelbar auch der andere gesetzt. Im ersten Falle lautet das Urtheil: „die Tugend ist Glückseligkeit, das tugendhafte Bewußtsein begreift alle Glückseligkeit in sich;" im anderen Falle lautet das Urtheil: „die Glückseligkeit ist Tugend, das richtige Streben nach Glückseligkeit führt unmittelbar auch zur Tugend." Dort ist die Tugend der Hauptbegriff, dessen Bestandtheil die

*) Ebendaselbst. I Th. II Buch. II Hptst. — Bd. IV. S. 229—232.

Glückseligkeit bildet; hier ist umgekehrt die Glückseligkeit der Hauptbegriff, der die Tugend als Merkmal in sich enthält. Genau so stehen sich in der Moralphilosophie der Alten die stoische und epikureische Sittenlehre gegenüber. Ihr Gegensatz hat seinen gemeinschaftlichen Ausgangspunkt in der Art, wie beide das Verhältniß von Tugend und Glückseligkeit begreifen: beide nehmen die Verbindung der Tugend und Glückseligkeit als Identität, als eine logische oder analytische Einheit. In dieser Auffassung liegt der gemeinschaftliche Irrthum, die falsche dogmatische Voraussetzung. Tugend und Glückseligkeit sind dem Ursprunge nach verschieden; die Quelle der Tugend ist der reine Wille (reine Vernunft), die der Glückseligkeit ist die Begierde (empirischer Wille); jene ist ein reiner, diese ein empirischer Begriff. Darum kann die Verbindung beider, wenn sie überhaupt möglich ist, nur die synthetische Einheit sein.

Die nothwendige Verbindung verschiedenartiger Begriffe ist (nicht Identität sondern) Causalität. Die beiden Begriffe seien A und B, so hat ihre nothwendige Verbindung den doppelten Fall: entweder A ist die Ursache von B, oder B ist die Ursache von A. Wenn also der Begriff des höchsten Gutes demgemäß bestimmt werden soll als die synthetische Einheit von Tugend und Glückseligkeit, so sind folgende beide Urtheile möglich: „entweder ist die Tugend Ursache der Glückseligkeit, oder die Glückseligkeit ist Ursache der Tugend."

Der Causalzusammenhang ist nur erkennbar, so weit er empirisch ist, so weit er Erfahrungsobjecte verknüpft. Die Glückseligkeit ist ein Erfahrungsobject, nicht die Tugend. Darum ist die Tugend weder als Ursache noch als Wirkung der Glückseligkeit erkennbar. Als Erkenntnißurtheile sind daher beide Urtheile unmöglich.

Nach den Grundsätzen des reinen Verstandes müssen Ursache und Wirkung einer empirischen Erscheinung selbst empirisch sein. Daher kann die Tugend (die rein moralische Gesinnung) unter dem Gesichtspunkte des Verstandes weder als Ursache noch als Wirkung der Glückseligkeit gelten. Der Verstand muß von sich aus beides verneinen. Gesetzt nun, es ließe sich unter einem höheren Gesichtspunkte ein Causalzusammenhang zwischen Tugend und Glückseligkeit denken, so könnte aus moralischen Gründen niemals der empirische Zustand die Ursache des moralischen sein. Dann wäre die Sittlichkeit empirisch begründet, ihr innerstes Motiv wäre die Selbstsucht und damit die Sittlichkeit als solche vernichtet. Beide Behauptungen widersprechen den Grundsätzen des reinen Verstandes; die zweite widerspricht außerdem den Grundsätzen der Moral, denn sie gründet sich auf das Princip der Heteronomie.

Die ganze Aufgabe geräth demnach in einen Widerstreit mit sich selbst. Die praktische Vernunft fordert den Begriff des höchsten Gutes, dieser Begriff fordert die Einheit der Tugend und Glückseligkeit, diese Einheit ist entweder analytisch oder synthetisch, entweder Identität oder Causalität; analytisch (identisch) ist sie nicht, also kann sie nur synthetisch sein; wenn es also ein höchstes Gut giebt, so muß die Tugend entweder die Ursache oder die Wirkung der Glückseligkeit sein. Beides ist unmöglich, also ist das höchste Gut auch nicht die Causalverknüpfung von Tugend und Glückseligkeit. Es bleibt mithin für diesen Begriff kein einziger denkbarer Fall. Wenn aber das höchste Gut nicht gedacht werden kann, wo bleibt die Möglichkeit der praktischen Vernunft, wo bleibt die Möglichkeit der Sittenlehre überhaupt? Der Begriff des höchsten Gutes beruht auf zwei Fällen, die sich zu einander verhalten wie Thesis und Antithesis: das ist die

„Antinomie der praktischen Vernunft". Von jenen beiden Fällen kann zunächst **keiner** bejaht werden, sie erscheinen beide unmöglich: das ist das Dilemma der praktischen Vernunft. In diesem Dilemma steht der Begriff des höchsten Gutes und damit die praktische Vernunft selbst. Es handelt sich um die Lösung dieses Widerstreites*).

3. Auflösung der Antinomie.

Die Auflösung selbst hat nur einen einzig möglichen Fall. Das Sittengesetz steht fest, mit ihm das Vermögen der praktischen Vernunft; mit diesem Vermögen ist der Begriff eines höchsten Gutes nothwendig verknüpft: dieser Begriff **muß** gedacht werden und ist nur denkbar als die Causalverknüpfung der Tugend und Glückseligkeit. Daß die Tugend eine Wirkung der Glückseligkeit sei, ist schlechterdings unmöglich, das hat **alle** Gründe gegen sich, sowohl die logischen als moralischen, sowohl die speculative als die praktische Vernunft; daß dagegen die Tugend Ursache der Glückseligkeit sei, das ist zwar aus Gründen der speculativen Vernunft nicht zu begreifen, aber die praktische Vernunft erhebt gegen **diese** Fassung keinen Widerspruch. Wenn wir also die beiden Sätze, auf denen der Begriff des höchsten Gutes beruht, sorgfältig abwägen, so steht die Waage nicht gleich; wenn einer von beiden gelten soll, so fällt die Entscheidung unbedenklich dahin, wo die Tugend gilt als Ursache der Glückseligkeit. Das ist für den Begriff des höchsten Gutes die einzig mögliche Fassung.

Diese Fassung ist nothwendig. Zwar ist auch hier die Causalverknüpfung nicht erkennbar, wohl aber denkbar, eben so denk-

*) Ebendas. I Th. II Buch. II Hptst. I. Die Antin. d. pr. V.

bar, als die Freiheit, als der intelligible Charakter, und aus denselben Gründen. Die Tugend muß als Ursache der Glückseligkeit eben so gedacht werden, wie die Freiheit als Ursache empirischer Handlungen, wie der intelligible Charakter als Ursache des empirischen. In allen drei Fällen, um sie auf einen Generalnenner zu bringen, handelt es sich um die intelligible Causalität, nämlich darum, daß ein Intelligibles gedacht wird als Ursache des Empirischen. Die speculative Vernunft verbietet die Erkennbarkeit dieser Causalverknüpfung, sie erlaubt deren Denkbarkeit. Diese Denkbarkeit gebietet die praktische Vernunft. Aus Gründen der speculativen Vernunft ist jene Causalverknüpfung nicht erkennbar, wohl aber denkbar; aus Gründen der praktischen Vernunft muß sie gedacht werden*).

Mit dieser Auflösung entscheidet sich zugleich das wahre Verhältniß der speculativen und praktischen Vernunft. Beide sind Vermögen der reinen Vernunft, also auf gleiche Weise ursprünglich, auf gleiche Weise a priori. Die Function der speculativen Vernunft ist die Erkenntniß, die der praktischen der Wille; das Object der Erkenntniß ist die sinnliche Welt, das Product des Willens die sittliche; die speculative Vernunft geht auf die Natur, die praktische auf die Freiheit; das Gesetz der Natur ist mechanisch, das der Freiheit moralisch. Wenn diese Bestimmungen sich nur wie Thesis und Antithesis verhalten, so bilden sie eine Antinomie und schließen einander aus, so verhalten sich die speculative und praktische Vernunft als nebengeordnete Arten, als contradictorische Sätze, so bildet die Vernunft keine Einheit, kein Ganzes, sondern steht im Widerspruche mit sich selbst. Wir sind im Verlaufe der kritischen Untersuchung

*) Ebendas. I Th. II Buch. II Hptst. II. Kritische Aufhebung der Antinomie der pr. Vernunft. — Bd. IV. S. 234—240.

dieser Antinomie in allen ihren Formen begegnet und haben sie überall gelöst. Jetzt liegt sie in ihrer Grundform vor und will an der Wurzel gelöst werden. Natur und Freiheit, sinnliche und intelligible Welt, Empirisches und Intelligibles sind einander nicht coordinirt, sie liegen nicht auf demselben Gebiete, sondern das Intelligible muß als der letzte Grund des Empirischen gedacht werden. Das verlangt die praktische Vernunft. Die speculative Vernunft kann diese Causalverknüpfung nicht begreifen, aber auch nicht verneinen; sie verneint ihre Erkennbarkeit, aber erlaubt ihre Denkbarkeit, also kann sie der Forderung der praktischen Vernunft sich nicht widersetzen, sondern ist genöthigt, dieselbe anzunehmen, also dem Gebote der praktischen Vernunft zu gehorchen. Ihr Verhältniß zur praktischen Vernunft ist also nicht Nebenordnung, sondern Unterordnung. Das Verhältniß der praktischen Vernunft zur speculativen ist, wie sich Kant ausdrückt, „Primat". Wie sich das Intelligible zum Empirischen, die Freiheit zur Natur verhält, so wird sich die praktische Vernunft zur speculativen verhalten müssen: nicht als ihr gleichartig oder nebengeordnet, auch nicht als von ihr bedingt und abhängig, sondern, was allein übrig bleibt, als das Princip, von dem die speculative Vernunft selbst abhängt: dieses Verhältniß nennt Kant „Primat der reinen praktischen Vernunft". Der Begriff eines solchen Primates ist die letzte Auflösung jener Antinomie, die wir im Gebiete sowohl der speculativen als praktischen Vernunft, in den Begriffen der Welt und des höchsten Gutes kennen gelernt und zuletzt auf den ursprünglichen Widerstreit der beiden Vernunftvermögen selbst zurückgeführt haben. Um das Ergebniß kurz zu fassen: Verstand und Wille sind nicht gleichartige Vermögen, die sich neben einander ordnen, sondern es findet zwischen beiden ein Abhängigkeitsverhältniß statt; aber es ist nicht,

wie die dogmatischen Metaphysiker geglaubt haben, der Verstand, der den Willen macht, sondern umgekehrt der Wille, von dem der Verstand abhängt*).

II.

Die Postulate der praktischen Vernunft.

Die Gegenstände der praktischen Vernunft unterscheiden sich so von denen der speculativen, daß sie nicht gegeben, sondern aufgegeben sind: sie sind nicht Erkenntniß- sondern Willensobjecte; man darf von ihnen nicht sagen, sie *sind*, sondern sie *sollen* sein; ihre Wirklichkeit besteht nicht in der Erfahrung, die sie wahrnimmt, sondern in dem Willen, der sie verwirklicht. Sie sind zulösende Aufgaben, nicht zufällige, die man eben so gut haben als nicht haben kann, sondern nothwendige, von der Vernunft unabtrennbare.

Das höchste Gut soll verwirklicht werden, nicht als Mittel zu irgend welchem Zwecke, sondern als der höchste und unbedingte Vernunftzweck selbst; es ist unbedingt nothwendig, daß dieser Zweck ausgeführt wird; diese Nothwendigkeit ist nicht naturgesetzlich, sondern moralisch. Die Verwirklichung des höchsten Gutes ist moralisch nothwendig; also ist es auch moralisch nothwendig, daß die Bedingungen existiren, unter denen allein das höchste Gut verwirklicht werden kann. Wer die Sache will, muß auch die Bedingungen wollen, ohne welche die Sache unmöglich ist.

Das höchste Gut ist ein sittlicher Zweck, der nicht auszuführen ist ohne ein sittliches, von dem Mechanismus der Natur-

*) Ebendas. I Th. II Buch. II Hptst. III. Von dem Primat der r. pr. Vern. in ihrer Verbindung mit der speculativen. — Bd. IV. S. 240—43.

ursachen vollkommen unabhängiges Vermögen, ohne das Vermögen der Freiheit.

1. Unsterblichkeit der Seele.

Das höchste Gut verbindet mit der vollendeten Sittlichkeit die vollendete Glückseligkeit; und zwar soll es die Sittlichkeit sein, der die Glückseligkeit folgt. Also ist die oberste Bedingung des höchsten Gutes die vollkommene Tugend. Sittlichkeit ist pflichtmäßige Gesinnung; vollendete Sittlichkeit ist die vollkommen lautere Gesinnung, die von den selbstsüchtigen Trieben der sinnlichen Natur ganz frei ist; sie wäre nicht ganz frei, wenn sie deren Angriff und Versuchung noch zu fürchten hätte, sie muß auch von der Verlockung frei sein: in dem Zustande einer solchen Freiheit ist der Wille mehr als tugendhaft, er ist heilig. Die Tugend ist der angestrengte Kampf, der errungene Sieg über die Neigung. Unter den fortwährenden Anfechtungen des irdischen Lebens, das die sinnlichen Triebe nicht los wird, will der Kampf zwischen Pflicht und Neigung immer wieder erneut werden; es giebt hier keinen letzten, dauernden Sieg; die absolute Lauterkeit der Gesinnung, diese erste nothwendige Bedingung zur Verwirklichung des höchsten Gutes, ist in dem irdischen Leben nicht zu erreichen. Sie kann überhaupt in keinem begrenzten Zeitraume erreicht werden. Die Lösung dieser sittlichen Aufgabe ist nur in einer Ewigkeit möglich: also verlangt das höchste Gut, wenn es durch den menschlichen Willen verwirklicht werden soll, die unendliche Fortdauer des menschlichen Daseins oder die Unsterblichkeit der Seele*).

---

*) Ebendas. I Th. II Buch. II Hptst. IV. Die Unsterblichkeit der Seele als ein Postulat der r. pr. Vern. — Bd. IV. S. 243—245.

2. Das Dasein Gottes.

Das höchste Gut besteht in der vollendeten Glückseligkeit vermöge der vollendeten Sittlichkeit; die Heiligkeit soll die Seligkeit zur Folge haben, zur nothwendigen Folge. Der Sittlichkeit soll die Glückseligkeit proportionirt sein. Die Sittlichkeit besteht nur in der Gesinnung; die Glückseligkeit betrifft den gesammten Lebenszustand, der selbst einen Theil des gesammten Weltzustandes ausmacht. Die Gesinnung richtet sich bloß auf das Gesetz; das Gesetz verheißt uns weder Glückseligkeit noch nimmt es von sich aus Rücksicht auf die äußere Ordnung der Dinge. Und doch soll zwischen Gesinnung und Weltordnung ein nothwendiger Zusammenhang stattfinden: eine Harmonie, worin sich der Welt- und Lebenszustand nach der moralischen Gesinnung richtet. Dieser Zusammenhang soll sein. Also muß auch die Bedingung existiren, unter der allein ein solcher Zusammenhang möglich ist. In uns kann diese Bedingung nicht enthalten sein; wir haben die Welt und Natur nicht gemacht, also auch nicht so gemacht, daß sie in ihrem Gange der moralischen Gesinnung gerecht wird. Diese Bedingung kann nur die Ursache der Welt selbst sein, eine solche Weltursache, die gemäß der moralischen Gesinnung handelt, also eine intelligente Weltursache, ein moralischer Welturheber, mit einem Worte Gott, in dem sich Weisheit, Heiligkeit, Seligkeit vereinigen. Ohne Unsterblichkeit ist die sittliche Vollendung unerreichbar, die zur Seligkeit führt. Ohne Gott ist die Weltordnung unmöglich, in welcher aus der Sittlichkeit die Glückseligkeit hervorgeht. Das höchste Gut verwirklichen heißt: 1) nach der moralischen Vollkommenheit streben, 2) dieselbe erreichen, 3) dadurch der Seligkeit würdig und theilhaftig werden, als einer nothwendigen Folge

der vollendeten Tugend. Ohne Freiheit kann die moralische Vollkommenheit nicht erstrebt, ohne Unsterblichkeit der Seele nicht erreicht werden, ohne Gott giebt es überhaupt keinen durch die Lauterkeit der Gesinnung bedingten Zustand der Glückseligkeit, kein Verhältniß, in welchem die Glückseligkeit von der Tugend abhängt *).

3. Vernunftglaube.

Die moralische Vernunft fordert den Begriff des höchsten Gutes, die Verwirklichung desselben, die Bedingungen, unter denen allein jenes Gut verwirklicht werden kann: sie verlangt das Vermögen der Freiheit, die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein Gottes; sie behauptet die Realität dieser Ideen, weil sie nothwendig sind zur Verwirklichung des höchsten Gutes. Diese Behauptung ist kein Erkenntnißurtheil, kein theoretischer Satz, sondern eine moralische Forderung, ein praktisches Postulat. Das höchste Gut zu verwirklichen, ist unser höchster Zweck; die Bedingungen anzunehmen, unter denen jene höchste Aufgabe gelöst werden kann, ist ein nothwendiges Bedürfniß unserer Vernunft. Die Behauptungen, die sich auf ein solches Vernunftbedürfniß gründen, sind Postulate. So postuliren wir das Vermögen der Freiheit, die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein Gottes. Bedürfnisse sind nicht Pflichten. Pflicht ist allein das moralische Handeln. Man kann moralisch handeln, ohne bestimmte Sätze anzunehmen, sei es theoretisch oder praktisch, sei es bejahend oder verneinend. Es giebt keine Pflicht, etwas zu glauben oder nicht zu glauben. Es giebt nur die eine Pflicht, moralisch zu handeln. Wenn mit dieser Pflicht gewisse Annah-

*) Ebendas. I Th. II Buch. II Hptst. V. Das Dasein Gottes als ein Postulat der r. pr. Vern. — Bd. IV. S. 245—254.

men oder Glaubensüberzeugungen zusammenhängen, so ist es nicht der Glaube, auf den sich die Pflicht, sondern umgekehrt die Pflicht, auf die sich der Glaube gründet.

Jene Postulate der moralischen Vernunft sind Ueberzeugungen nicht aus Pflicht, sondern aus Bedürfniß. Aber dieses Bedürfniß gründet sich nicht auf eine zufällige Neigung oder Liebhaberei, sondern auf die Verfassung der moralischen Vernunft selbst und ist daher, wie diese, allgemein und nothwendig. Wenn daher Wizenmann dem kritischen Philosophen entgegenhielt, daß Bedürfniß nach einem Objecte nicht die Ueberzeugung von der Wirklichkeit jenes Objects begründen könne, so hatte er Recht in Betreff aller Neigungsbedürfnisse, und Kant hatte Recht, wenn er seine Postulate dagegen verwahrte. Sie sind nicht Neigungs- sondern Vernunftbedürfnisse*).

So allgemein und nothwendig, wie die Vernunft selbst, sind ihre Bedürfnisse, sind die Postulate, die sich auf diese Bedürfnisse gründen. Nun verstehen wir unter objectiver Realität im Sinne der kritischen Philosophie nichts anderes als nothwendige und allgemeine Geltung. In diesem Sinne beanspruchen die Postulate der praktischen Vernunft objective Realität.

Hier erweist sich der Primat der praktischen Vernunft in seiner Machtvollkommenheit. Die praktische Vernunft entscheidet, was die speculative nicht zu entscheiden vermochte. Die speculative Vernunft konnte die Wirklichkeit (objective Realität) der Ideen weder bejahen noch verneinen; sie konnte nur beweisen, daß diese Realität auf rationalem Wege nie zu erkennen, nie zu beweisen sei; sie konnte nur alle dafür aufgebrachten Beweise widerlegen. In der speculativen Vernunft blieben die Ideen

*) Ebendas. I Th. II Buch. II Hptst. VIII. Vom Fürwahrhalten aus einem Bedürfnisse der r. Vern. — Bd. IV. S. 268 Anmerkg.

unübersteigliche Grenzbegriffe, unauflösliche Probleme. Diese Probleme löst die praktische Vernunft. Sie löst dieselben in positiver Weise. Diese positive Auflösung sind die Postulate.

Im Sinne der speculativen Vernunft konnte von der Seele nie erkannt werden, daß sie beharrlich, also auch nicht, daß sie unsterblich sei; alle dahin zielenden Beweise waren Paralogismen. Die praktische Vernunft beweist die Unsterblichkeit, ihr Beweis ist moralisch. Sie ist genöthigt, dieselbe zu postuliren. Dasselbe gilt von der Freiheit, von dem Dasein Gottes. In der speculativen Vernunft bleibt die Freiheit problematisch, in der praktischen wird sie kategorisch. In der speculativen Vernunft ist das Dasein Gottes ein Ideal, in der praktischen wird dieses Ideal eine Realität.

Postulate sind nicht Erkenntnißurtheile. Sie sind Ueberzeugungen aus Vernunftbedürfniß, nicht aus Verstandesbegriffen. Als Verstandeseinsichten wären sie theoretische Dogmata, Erklärungen über die Natur und das Wesen der Dinge; als solche Erklärungstheorien sind sie nichts als schwankende, unsichere, unzureichende Hypothesen, ohne eigentlichen wissenschaftlichen Werth, ohne alle Gewißheit. Wir haben von dem Vermögen der Freiheit, der Unsterblichkeit der Seele, dem Dasein Gottes keine andere als eine moralische Gewißheit. Diese Gewißheit ist keine Verstandeseinsicht, also kein Wissen; sie ist nicht bloß annähernde, sondern vollkommene Gewißheit, also nicht bloß Meinung, sondern Ueberzeugung: sie ist G l a u b e, ein Glaube, der sich auf praktische Vernunft gründet, also reiner Vernunftglaube oder praktischer Glaube. Der Gegenstand dieses Glaubens ist das ewige Leben und Gott als der moralische Urheber und Gesetzgeber der Welt. Im Geiste dieses Glaubens werden also auch die sittlichen Gesetze als göttliche Gebote gelten dürfen. So

werden die Pflichten Glaubensobjecte. Die Pflicht als Triebfeder des Willens bildet den Inhalt und Charakter der Sittlichkeit; die Pflicht als Gegenstand des Glaubens (als göttliches Gebot) bildet den Inhalt der Religion innerhalb der bloßen Vernunft. Hier ist der Punkt, wo der Unterschied und Zusammenhang zwischen der moralischen und religiösen Gemüthsverfassung einleuchtet, wo aus der praktischen Vernunft die Religion hervorgeht, und die Sittenlehre in die Religionsphilosophie übergeht. Nicht der Glaube wird zum Inhalte der Pflicht, sondern die Pflicht wird zum Inhalte des Glaubens. Die sittliche Geltung der Pflichten ist nicht bedingt durch die religiöse, sondern umgekehrt. Nicht weil sie göttliche Gebote sind, gelten sie als Pflichten, sondern weil sie Pflichten sind, werden sie geglaubt als göttliche Gebote. Wenn die Sittenlehre von der Glaubenslehre abhängt, so ist eine solche Sittenlehre theologische Moral; wenn dagegen die Glaubenslehre von der Sittenlehre abhängt, so ist eine solche Glaubenslehre Moraltheologie. Es leuchtet schon jetzt ein, daß die kritische Philosophie nie theologische Moral, sondern nur Moraltheologie einräumen und geben kann*).

III.

Methodenlehre. Die sittliche Erziehung.

Die Grundprobleme der Sittenlehre sind gelöst. Die beiden Factoren, deren Product die Sittlichkeit bildet, sind in ihrer Ursprünglichkeit dargethan und festgestellt: das Sittengesetz und der reine Wille, der Pflichtbegriff und das Vermögen der Pflichterfüllung. Der Angelpunkt der gesammten kantischen Moral liegt in dem Begriffe der Pflicht. Damit in der Kritik der prak-

*) Ebendas. I Th. II Buch. II Hptst. VI — VIII. — Bd. IV. S. 254—270.

tischen Vernunft dieselbe Architektonik herrsche, als in der Kritik der reinen, wird der Elementarlehre noch eine Methodenlehre hinzugefügt. Methode ist wissenschaftliche Form, Darstellungsweise. Die Methodenlehre der praktischen Philosophie frägt: welches ist die richtige Art, den Pflichtbegriff darzustellen? Diese Frage hat eine praktische Bedeutung und verlangt deßhalb eine praktische Antwort. Die einzige Form, die der Pflicht entspricht, die einzige Gestalt, in der sich die Pflicht wahrhaft ausdrückt, ist die pflichtmäßige Gesinnung oder der sittliche Charakter. Einen solchen Charakter zu bilden, ist die Aufgabe des moralischen Unterrichts, der sittlichen Erziehung. Was die Methodenlehre in der Kritik der praktischen Vernunft will, das leistet nicht die Philosophie, sondern die Pädagogik, und die richtige moralische Bildung ist die höchste pädagogische Leistung. Kant hat an dieser Stelle für die sittliche Erziehungskunst die Grundzüge entworfen, wie sie der Geist seiner Philosophie fordert. Es soll die menschliche Natur moralisch, die Pflicht in ihrer ganzen Strenge und Reinheit lebendig gemacht und in der Gesinnung erweckt werden. Darum bilde man vor allem den moralischen Sinn in der Beurtheilung des menschlichen Handelns. Jede Handlung gelte nur nach ihrem moralischen Werth, dieser werde nur nach dem Maßstabe der Pflicht beurtheilt und anerkannt. Man lerne zuerst in seiner Beurtheilung fremder Handlungen die moralische Triebfeder von den selbstsüchtigen Motiven so scharf und genau als möglich unterscheiden, damit man sie eben so genau und peinlich in dem eigenen Handeln unterscheide und sich nie überrede, die Selbstsucht, wie fein und tief verborgen sie sei, könne jemals moralisch handeln. In dieser Unterscheidung der sittlichen Triebfedern werde das moralische Urtheil geübt und dadurch der moralische Sinn geweckt, bis es dem Menschen zur zweiten Natur

wird, sich und andere mit dem Maße der Pflicht zu messen. Jede Handlung gelte nur nach ihrer Pflichtmäßigkeit; die pflichtmäßige Handlung gelte nie, als ob sie das Maß der menschlichen Natur übersteige, als ob sie ein ganz besonderes Verdienst oder gar überverdienstlich wäre. Sie ist nur richtig. Wenn sie um der Pflicht willen geschehen ist und aus keinem anderen Grunde, so ist sie nicht anders als sie sein soll. Man billige die sittliche Handlungsweise, aber nobilitire sie nicht. Das Gerede von sogenannten edlen Handlungen ist unklar und schädlich, es lenkt den moralischen Sinn vom richtigen Wege ab und führt ihn der Eitelkeit zu, statt ihn in der einfachen pflichtmäßigen Gesinnung zu bestärken. Man prüfe die Handlungen genau und bewundere sie nicht vorzeitig, errege nicht flüchtigen Enthusiasmus und eilige Gefühle, die mit dem Augenblicke kommen und gehen, die höchstens gute Anwandlungen sind, aber nicht dauernde Gesinnung werden. Nichts ist schlimmer, als den gesunden, moralischen Sinn in Gefühlsschwärmerei verwandeln. Das ist sehr leicht, aber auch ganz nutzlos und unfruchtbar; es ist vielmehr schädlich. Denn eben dadurch wird dem moralischen Sinn alle jene Festigkeit, Sicherheit und Klarheit genommen, die ihm angewöhnt werden soll, und ohne welche er selbst niemals reif, lebensfähig, thatkräftig wird.

Es giebt Beispiele, in denen sich Tugend und pflichtmäßige Gesinnung gleichsam vorbildlich verkörpern. Solche Beispiele benutze die sittliche Erziehung, setze sie in das richtige und wirksame Licht, damit sie dem Zöglinge fruchtbar und erhebend einleuchten. Die Tugend erscheint um so reiner, je größer und schwerer die Opfer sind, die um ihretwillen gebracht werden. Die Pflichterfüllung ist leicht, wenn sie nichts kostet. Es ist wenig, wenn man um der Pflicht willen den Lohn verschmäht,

den die pflichtwidrige Handlung einträgt. Es ist mehr, wenn man um der Pflicht willen auch die Verluste hinnimmt, welche die pflichtmäßige Handlung herbeiführt. Und je schwerer, schmerzlicher diese Verluste sind, je näher sie das Gemüth selbst treffen, um so reiner erscheint die so erkämpfte Tugend. Die ächte probehaltige Tugend erscheint im Leiden. Hier ist es, wo sich die seltenen und erhebenden Beispiele finden, die man dem heranreifenden moralischen Sinne zum Vorbilde geben darf. In diesem Triumphe über die Natur offenbart sich der Mensch in seiner sittlichen Würde, in seiner moralischen Geistesfreiheit*).

IV.

Sinnenwelt und Sittengesetz.

Der Mensch ist Glied zugleich der sinnlichen und intelligibeln Welt. Die Sinnenwelt ist sein Gegenstand, die sittliche ist sein Product; jene ist eine Aufgabe der menschlichen Erkenntniß, diese eine Aufgabe des menschlichen Willens; dort hat die speculative, hier die praktische Vernunft ihren Spielraum. Der Wille ist unabhängig von der Erkenntniß, wie das Sittengesetz unabhängig vom Naturgesetz. Doch kann in einer gewissen Rücksicht die Erkenntniß der Sinnenwelt selbst einen auf unsere moralische Anlage günstigen Einfluß ausüben. Das Sittengesetz demüthigt die menschliche Selbstliebe, das sinnliche Selbstgefühl. Wenn es ein Naturgesetz giebt, dem gegenüber der Mensch als lebendiges Geschöpf sich unendlich klein erscheint, so wirkt diese Erkenntniß in einer dem Sittengesetz analogen Weise auf das menschliche Selbstgefühl. Was uns als sinnliche Wesen demüthigt, das erhebt uns als geistige Wesen. So demüthigend und so erhebend wirkt auf die menschliche Natur die Sinnenwelt im

*) Ebendas. II Theil. Methodenlehre. — Bd. IV. S. 273—287.

Großen, der unermeßliche Weltbau, die Anschauung des Firmaments und die Erkenntniß seiner ewigen Gesetze. „Zwei Dinge," sagt Kant, „erfüllen das Gemüth mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Der erstere Anblick einer zahllosen Weltenmenge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines thierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkte im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit lebender Kraft versehen gewesen. Der zweite dagegen erhebt meinen Werth als einer Intelligenz unendlich durch meine Persönlichkeit, in welcher das moralische Gesetz mir ein von der Thierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart, wenigstens so viel sich aus der zweckmäßigen Bestimmung meines Daseins durch dieses Gesetz, welche nicht auf Bedingungen und Grenzen dieses Lebens eingeschränkt ist, sondern in's Unendliche geht, abnehmen läßt."

Zehntes Capitel.

Der Rechtsbegriff. Privatrechtslehre.

I.

Der Rechtsbegriff.

1. Rechts- und Tugendpflichten.

Die menschliche Vernunft ist die Quelle einer doppelten Gesetzgebung, der natürlichen und sittlichen. Der Verstand ist der Gesetzgeber der Natur, der Wille oder die praktische Vernunft ist der Gesetzgeber der Freiheit. Jedes Gesetz ist als solches der Ausdruck einer ausnahmslosen Nothwendigkeit, aber diese Nothwendigkeit selbst ist nach der Natur des Gesetzes verschieden. Eine andere ist die mechanische, eine andere die moralische Nothwendigkeit. Naturgesetze müssen befolgt werden; Freiheitsgesetze sollen befolgt werden, sie gelten für ein Vermögen, welches sie nicht zwingen, sondern nur verpflichten können. Es ist also möglich, daß sie auch nicht befolgt werden. Die Veränderungen und Begebenheiten in der Natur sind immer gesetzmäßig; die menschlichen Handlungen sind es nicht immer, sie können mit den Sittengesetzen übereinstimmen oder nicht. Im ersten Falle sind sie gesetz- oder pflichtmäßig. Aber weil die pflichtmäßigen Handlungen frei oder willkürlich sind, so steht es bei ihnen, aus wel-

chen Triebfedern sie das Gesetz erfüllen. Die Handlung kann gesetzmäßig sein, ohne daß auch die Triebfeder es ist. In diesem Fall ist das Gesetz nur der Inhalt, nicht die Form und Gesinnung der Handlung; in diesem Fall ist die Uebereinstimmung zwischen Gesetz und Handlung eine völlig äußere. Wenn die Handlung das Gesetz äußerlich erfüllt, gleichviel aus welchen Beweggründen, so ist sie nichts weiter als legal. Wenn sie es erfüllt um des Gesetzes willen, bloß aus Achtung vor dem Gesetz, so ist sie moralisch. Wir haben den Unterschied der Legalität und Moralität schon früher aus dem Begriffe des Freiheits- und Sittengesetzes abgeleitet und erklärt. Hier theilt sich die Sittenlehre in zwei verschiedene Gebiete, die wir näher untersuchen müssen, um das Gebäude zu vollenden.

Die Sittengesetze sind stets dieselben, aber ihre Gesetzgebung unterscheidet sich in äußere und innere: jene geht bloß auf die Handlung, völlig unbekümmert um deren Gesinnung und Triebfeder, diese richtet sich auf die Gesinnung; die erste ist juridischer, die zweite moralischer Art. Die Freiheitsgesetze sind insgesammt Pflichten. Die moralische Pflichterfüllung verlangt immer die pflichtmäßige Gesinnung. Aber es giebt Pflichten (Freiheitsgesetze), die abgesehen von der Gesinnung äußerlich erfüllt werden können und sollen; es giebt andere, deren Erfüllung nur durch die Gesinnung möglich ist. Mit anderen Worten: gewisse Pflichten können durch legale Handlungsweise erfüllt werden, die übrigen nur durch moralische. Es ist Pflicht, einen abgeschlossenen Vertrag zu halten; es ist Pflicht, den Nächsten zu lieben. Die erste Pflicht läßt sich legal (abgesehen von der Gesinnung) erfüllen, die zweite dagegen nur moralisch, nur durch die Gesinnung. Wir wollen die Pflichten der ersten Art „Rechtspflichten“, die der zweiten „Tugendpflichten“ nennen. So wird sich die Meta-

physik der Sitten in eine Rechts- und Tugendlehre unterscheiden („metaphysische Anfangsgründe der Rechts- und Tugendlehre") *).

Das Princip der gesammten Sittenlehre besteht in dem Gesetz und Vermögen der Freiheit. Ohne dieses Vermögen giebt es keine Verbindlichkeit, und ohne diese weder Rechte noch Tugenden. Dieß hatte Kant schon früher in seiner Beurtheilung von Schulze's deterministischer Sittenlehre mit der größten Bestimmtheit ausgesprochen **).

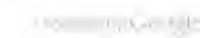
2. Positive und rationale Rechtslehre.

Wir handeln zunächst von der Rechtslehre. Sie unterscheidet sich, wie überhaupt unsere Erkenntniß, in reine und empirische, rationale und historische Rechtswissenschaft; die erste ist philosophisch, die zweite gelehrt. Die Rechtsgelehrsamkeit hat zu ihrem Gegenstande die positiven Bestimmungen, welche die Gesetzgebung an gewissen Orten, zu gewissen Zeiten festgesetzt und rechtsgültig gemacht hat: das geschichtlich gewordene positive Recht. Wenn man die Frage stellt, was unter gegebenen Bedingungen Rechtens ist, so antwortet hierauf allein die empirische Rechtskunde. Eine andere Frage ist die der rationalen Rechtslehre: „was ist Recht?" Wir haben es hier lediglich mit den rationalen Rechtsbegriffen zu thun.

Das rationale oder natürliche Recht ist allein auf die Vernunft gegründet. Wie folgt aus der praktischen Vernunft, aus dem Vermögen der Freiheit das Recht? Die persönliche Freiheit

*) Metaphysik der Sitten. I Th. Met. Anfgsgr. der Rechtslehre. Einleitg. III — Bd. V. S. 17 flgd.

**) Recension von Schulz's Versuch einer Einleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion. 1783. Bd. V. S. 337 flgd.



ist, formell betrachtet, die Willkür oder das Vermögen der einzelnen Person, nach ihrem Gutdünken zu handeln, so weit irgend ihre Macht reicht. Darin liegt die durch nichts gehinderte Möglichkeit, daß sich die Freiheitssphären der verschiedenen Personen in ihrer Wirksamkeit gegenseitig stören, feindlich gegen einander gerathen, das geordnete Zusammensein und dadurch die Freiheit jedes Einzelnen gefährden und aufheben. Darum verlangt das Freiheitsgesetz, wenn es nicht sich selbst widersprechen soll, daß die Willkür jedes Einzelnen sich dem Anderen gegenüber in die richtigen Grenzen einschließe, daß keiner die Freiheit des Anderen verletze. So wird die persönliche Freiheit in jedem Einzelnen mit einer Richtschnur umgeben, innerhalb deren sie eine gesicherte Sphäre beschreibt und ausfüllt. Diese Sphäre ist ihr Recht; die Anerkennung und Bewahrung der fremden Freiheit ist ihre Pflicht. Ohne diese Pflicht giebt es kein Recht, ohne Recht überhaupt keine Freiheit. Erst in dieser Form stimmt die Freiheit mit sich selbst überein. Darum muß die Freiheit das Rechtsgesetz fordern. Das Recht ist ein nothwendiges Postulat der praktischen Vernunft. Die kantische Erklärung sagt: „das Recht ist der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür des Anderen nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann*)."

3. Recht und Zwang. Enges und weites Recht.

Daraus erhellt, wie das Recht vernünftigerweise verstanden sein will. Es ist ein Verhältniß zwischen Personen, ein gegenseitiges Verhältniß, weil jede Seite der anderen gegenüber zugleich berechtigt und verpflichtet ist; dieses Rechtsverhältniß ist

*) Metaph. Anfgsgr. der Rechtslehre. Einl. in die Rechtsl. §. A §. B. — Bd. V. S. 29—30.

rein äußerlich, die Seiten desselben sind nicht die Gesinnungen, sondern die Willkür der Personen; ich habe kein Recht, daß der Andere gegen mich so oder anders empfinde, diese oder jene Gesinnung hege, ich habe lediglich darauf ein Recht, daß der Andere seine Willkür der meinigen gegenüber so weit beschränkt, daß er in die Sphäre meiner Freiheit nicht verletzend eingreift. Aus welchen Gesinnungen er diese Verbindlichkeit befolgt, ist dabei ganz gleichgültig; die inneren Triebfedern kommen dabei in keinerlei Betracht. Das moralische Gesetz verlangt, daß die Rechtspflicht erfüllt werde, weil sie Pflicht ist, aus keiner anderen Triebfeder; das Rechtsgesetz selbst macht diese Forderung nicht, ihm geschieht genug mit der äußeren Erfüllung.

Das Freiheitsgesetz gebietet die Rechtserfüllung, die vollkommen pünktliche und genaue; es verbietet mit derselben Strenge die Rechtsverletzung oder das Unrecht. Soll das Freiheitsgesetz, wie es die praktische Vernunft verlangt, unbedingt gelten, so muß jedes Hinderniß aus dem Wege geräumt, die Rechtserfüllung muß erzwungen, die Rechtsverletzung oder das Unrecht kraftlos gemacht, das Recht in allen Fällen wiederhergestellt werden können. Aeußere Handlungen sind um ihrer greifbaren Natur willen erzwingbar; sie müssen es sein im Interesse des Rechts; wenn sie es nicht wären, so könnten die rechtmäßigen Handlungen auch unterbleiben, so hätte die Rechtsverletzung offenen Spielraum, und niemand könnte zu solchen Handlungen verpflichtet, niemand berechtigt sein sie zu fordern. Das Recht wäre dann ohne alle Kraft, ein machtloses Wort; das Freiheitsgesetz wäre dann ohne alle Geltung. Das Recht, wenn es im Ernste Recht sein soll, muß die Befugniß zu zwingen in sich schließen; es ist nur dann wirklich Recht, wenn es zugleich Zwangsrecht ist. Die Befugniß zu zwingen ist darum nicht auch die Verbindlichkeit zu zwin-

gen. Die Befugniß ist ein Recht, das ich ausüben darf, wenn ich will, dessen Ausübung ich auch unterlassen darf, wenn es mir so beliebt; dagegen die Verbindlichkeit zu zwingen darf nicht unterlassen werden. Hufeland hatte in seinem „Versuch über den Grundsatz des Naturrechts" den obersten Zweck der Rechtsgesetze in die Vervollkommnung der Menschheit gesetzt, und in Rücksicht auf diesen Zweck erschien ihm jedes Hinderniß als etwas, dessen Vernichtung nicht unterlassen werden dürfe, jede Beförderung als etwas, das im Nothfall erzwungen werden müsse. Daher galt ihm das Zwangsrecht nicht bloß als Befugniß, sondern als Pflicht. Das war der Punkt, den Kant in seiner Recension Hufeland's besonders hervorhob und angriff*).

Die Erzwingbarkeit unterscheidet das Recht von der Tugend, die juridische Pflicht von der moralischen; sie macht das Recht im eigentlichen und engen Verstande, das „stricte Recht". Wo das Zwangsrecht aufhört, da ist auch die eigenthümliche Rechtsgrenze; jenseits dieser Grenze kann von Recht nicht mehr oder nur im uneigentlichen und weiten Verstande geredet werden. Wenn meine Rechtsansprüche nicht im genauen Sinne erzwingbar sind, so habe ich eigentlich nicht das Recht, sondern nur die Billigkeit für mich, vorausgesetzt, daß jene Ansprüche in der Natur der Sache begründet sind. Wenn ich einen Zwang ausübe, wozu ich im genauen Verstande nicht berechtigt bin, den ich im Momente der Gefahr, im Interesse der Selbsterhaltung, ohne rechtswidrige Absicht ergreife, so ist mein Zwang nicht durch das Recht, sondern durch die Noth begründet, nicht Zwangsrecht, sondern Nothwehr. Eine solche Nothwehr z. B. übt der Schiff-

*) Recension von Gottl. Hufeland's Versuch über den Grundsatz des Naturrechts. 1786. — Bd. V. S. 361. — Vgl. Rechtslehre. Einl. §. D.

brüchige, der mit dem letzten Aufwande von Kraft dem Unglücks-gefährten das letzte Rettungsmittel entreißt. In der Vereinigung von Recht und Zwang besteht das enge Recht („jus strictum"), in der Trennung beider das weite („jus latum"). Recht ohne Zwang ist Billigkeit, Zwang ohne Recht ist Nothwehr; der Sinnspruch der Billigkeit heißt: „das höchste Recht ist das höchste Unrecht (summum jus summa injuria);" der der Nothwehr: „Noth kennt kein Gebot (necessitas non habet legem)." Kant nennt dieses weite Recht ein zweideutiges, weil sich hier über die Natur des Rechts das moralische und juristische Urtheil trennen*).

Der Inbegriff aller Rechtspflichten läßt sich in folgende drei einfache Vorschriften zusammenfassen: „wahre dein persönliches Recht, verletze kein fremdes; befördere, so viel an dir ist, die Gerechtigkeit, die jedem das Seine sichert!" Kant vergleicht diese Formeln mit den bekannten Sätzen Ulpians: „honeste vive, neminem laede, suum cuique tribue**)!"

4. Privates und öffentliches Recht. Ursprüngliche und erworbene Rechte.

Das Rechtsverhältniß ist nur zwischen Personen möglich. Nun können sich Personen zu einander verhalten entweder als einzelne zu einzelnen oder als Glieder eines Gemeinwesens. Als Privatpersonen bilden sie die natürliche, als Glieder des Gemeinwesens die bürgerliche Gesellschaft. So wird sich auch das Rechtsverhältniß in ein privates und öffentliches (bürgerliches) unterscheiden. Das Privatrecht umfaßt diejenigen Rechte, die inner-

*) Ebendas. §. E. Anhang zur Einl. in die Rechtsl. Vom zweideutigen Recht (jus aequivocum) I u. II.

**) Ebendas. Eintheilung der Rechtslehre. A. Allgem. Einth. der Rechtspflichten.

halb der natürlichen Gesellschaft (im Zustande, wo sich die Personen als einzelne zu einander verhalten) gehabt oder erworben werden können, während das bürgerliche Recht nur auf der staatlichen Grundlage stattfindet und der Person nur als Glied des politischen Gemeinwesens zukommt.

Man sieht leicht, daß auch das Privatrecht zu seiner formellen Vollendung der staatlichen Grundlage bedarf. Denn zur Rechtsvollkommenheit ist durchaus die unverletzliche, im äußersten Fall erzwingbare Geltung nothwendig. Diese Geltung sichert allein das öffentliche, mit der Gewalt bekleidete Gesetz. Nur im Staate verbindet sich mit dem Recht die erforderliche, unwiderstehliche Macht. Ohne diese Unterstützung giebt es kein strictes und darum kein vollkommenes Recht. In der natürlichen Gesellschaft sind und gelten alle Rechte nur provisorisch; erst der Staat macht sie „peremtorisch".

Man hat die Rechte in Betreff ihrer Entstehung in ursprüngliche oder angeborene und abgeleitete oder erworbene unterschieden. Im genauen Verstande sind alle Rechte erworben, denn sie sind Verhältnisse, die durch den Willen gemacht werden, sie sind willkürliche und äußere Verhältnisse, die Personen gegenseitig schließen. Hier kann von einer angeborenen Beschaffenheit nicht die Rede sein. Will man doch von angeborenen Rechten reden, so läßt sich darunter nichts anderes verstehen, als die Bedingung, ohne welche überhaupt keine Rechte erworben werden können, d. i. die Rechtsfähigkeit, die Unabhängigkeit des persönlichen Daseins, die moralische Existenz. Dazu ist die Anlage freilich durch die Natur gegeben. Will man die Persönlichkeit und ihr Dasein selbst ein Recht nennen, so ist dieses das einzige ursprüngliche oder angeborene Recht. Man sollte sie besser als das Rechtsvermögen, als die Bedingung bezeichnen, unter der überhaupt Rechte

möglich sind: eine Bedingung, die sich zur Thatsache des Rechts ähnlich verhält, wie die Vernunftformen der Sinnlichkeit und des Verstandes zur Thatsache der Erkenntniß*).

II.

Das Privatrecht.

1. Das Recht als intelligibler Besitz.

Jedes private Recht setzt ein Object voraus, worauf es sich bezieht, worin es besteht, ein Object, das wir zunächst unbestimmt lassen, von dem nur so viel einleuchtet, daß es der privaten und darum ausschließenden Sphäre der persönlichen Willkür angehört. Die Willkür einer Person verbindet sich mit irgend einem Objecte auf eine äußere und ausschließende Weise. Wir wollen diese äußere Verbindung mit dem Worte „haben" bezeichnen. Jedes Privatrecht ist ein Haben, und zwar ein Haben ausschließender Art; was die eine Person hat, hat eben darum die andere nicht. Das ausschließende Haben macht den Unterschied von Mein und Dein; in diesem Unterschiede besteht der Besitz. Was ich besitze, davon habe ich den alleinigen Gebrauch, der jeden fremden ausschließt.

Jedes private Recht ist Besitz. Man drückt sich ungenau aus, wenn man von einem Recht auf Besitz redet; das Recht selbst ist der Besitz. Freilich ist nicht jeder Besitz auch Recht. Was ich in meiner Hand halte, in meiner physischen Gewalt habe, das ist darum noch nicht im rechtlichen Sinne mein. Man muß den physischen Besitz vom rechtlichen, die bloße Inhabung (detentio) vom wirklichen Eigenthum unterscheiden. Worin besteht der rechtliche Besitz, und wie ist er möglich? Das ist die

*) Ebendaselbst. Eintheilung der Rechtslehre. B. Allg. Einth. der Rechte.



kritische Grundfrage der rationalen Rechtslehre in Betreff des Privatrechts.

Kant nennt den rechtlichen Besitz im Unterschiede vom sinnlichen den „intelligibeln Besitz". Er ist intelligibel, weil er unabhängig ist von den sinnlichen Bedingungen des Habens. Etwas ist im rechtlichen Sinne mein, wenn ich es habe, obwohl ich es nicht halte; wenn das mir zugehörige Object, wo es auch ist, jeden fremden Gebrauch ausschließt; wenn jeder Andere die Verbindlichkeit hat und anerkennt, meinen Besitz nicht zu stören. Diese Verbindlichkeit auf Seiten der anderen Personen macht meinen Besitz rechtlich. Was also den Besitz im rechtlichen Sinne ermöglicht, was den bloßen Besitz in Eigenthum verwandelt, das ist die Einstimmung und Anerkennung aller in Rücksicht des Mein und Dein: es ist nicht die einseitige, sondern die vereinigte Willkür, die den Besitz zum Eigenthume macht. Ohne diese Vereinigung findet entweder gar kein Besitz statt oder nur eine physische Inhabung, die kein Recht ist. Als rechtlicher Besitzer habe ich die Sache, auch wenn ich sie nicht inhabe; als unrechtmäßiger Besitzer habe ich die Sache nicht, auch wenn ich sie inhabe. Wenn man den zufälligen Inhaber, der die Sache nimmt, ohne sie zu besitzen, den Besitzer im Unterschiede vom Eigenthümer nennt, so erklärt man das Recht in einer Sache („jus in re, jus reale") ganz richtig durch die gewöhnliche Formel: „es sei das Recht gegen jeden Besitzer derselben." In der Anerkennung des fremden Besitzes legt sich jeder die Verbindlichkeit auf, die Sache nicht einseitig zu ergreifen oder zu gebrauchen; jeder begiebt sich des Rechts auf diese Sache, deren ausschließenden Besitz er dem Anderen zugesteht. Dieser Act aber, wodurch die Nichteigenthümer ihre Willkür von der Sache ausschließen, setzt offenbar einen Zustand voraus, worin kein einziger Wille von

irgend einer Sache ausgeschlossen ist, also einen ursprünglichen Gesammtbesitz, eine „communio possessionis originaria". Wenn nämlich erst durch die rechtliche Anerkennung des fremden Besitzes jeder sich zum Nichteigenthümer der bestimmten Sache macht und gleichsam dazu verpflichtet, sie nicht zu besitzen, so muß jeder vorher einen Mitbesitz der rechtlichen Möglichkeit nach gehabt haben. Ohne einen solchen ursprünglichen Gesammtbesitz ist das Privateigenthum unmöglich. Natürlich wird dieser ursprüngliche Gesammtbesitz zufolge des Rechtsbegriffes nur der Idee nach vorausgesetzt oder gefordert, keineswegs etwa angenommen als ein thatsächlicher Urzustand, in dem alle dasselbe Object gleichmäßig besessen haben. Die Vorstellung eines solchen uranfänglichen Gesammtbesitzes ist die communistische, die mit der rechtsverständigen nichts gemein hat. Es folgt aus dem Rechtsbegriffe nur, daß jeder ursprünglich das Recht auf alles Besitzbare hat, daß er ohne dieses Recht weder Privateigenthümer werden noch andere durch seine Einstimmung und Anerkennung zu Privateigenthümern machen könnte. Es folgt in Rücksicht der Sache aus jener Idee des ursprünglichen Gesammtbesitzes, daß es nichts Besitzbares giebt, das gar kein Eigenthum ist oder gar keinen Herrn hat. Unter dem Rechtsbegriffe, der überhaupt den Besitz erklärt und ermöglicht, giebt es keine „res nullius (res vacua)"*).

2. Die Erwerbungsart des Rechts. Dingliches und persönliches Recht.

Es giebt nach den festgestellten Begriffen kein ursprüngliches Privatrecht. Jedes Privatrecht ist abgeleitet und auf einen be-

*) Ebendas. I Th. Das Privatrecht. I Hptst. §. 1. u. §. 2. §. 5 u. §. 6. Vgl. II Hptst. I Abschn. §. 13.

sonderen Rechtsact gegründet: es ist ein erworbenes Recht. Wenn wir uns diese Erwerbung in ihrer einfachsten und ursprünglichsten Form vorstellen, so kann sich dieselbe nicht auf eine Person beziehen, sondern nur auf eine Sache. Nur Besitzbares kann erworben werden. Die persönliche Freiheit ist nicht besitzbar, keiner kann die Freiheit des Anderen dergestalt erwerben, daß er ihn rechtslos macht. Eine solche Erwerbung wäre die Aufhebung aller Rechtsbedingungen und darum von vornherein vollkommen rechtswidrig. Das Recht auf eine Person, soweit es möglich ist, beruht auf vorhandenen Rechtsverhältnissen, unter deren Bedingung es allein stattfindet; ein solches Recht ist mithin nicht ursprünglich zu erwerben. Nur Sachen können ursprünglich erworben werden, aber nicht fremde, sondern nur herrenlose Sachen. Um fremden Besitz rechtlich zu erwerben, dazu gehört als nothwendige Bedingung die Einwilligung des Anderen. Herrenlose Sachen dürfen erworben werden, weil der rechtliche Gesichtspunkt herrenlose Sachen nicht anerkennt. Die ursprüngliche Erwerbung geschieht, indem die herrenlose Sache ergriffen, als in Besitz genommen bezeichnet, und dieser so ergriffene und bezeichnete Besitz durch die Zustimmung der Anderen rechtlich gemacht wird. Das erste Moment der Erwerbung ist die „Ergreifung (apprehensio)", das zweite die „Bezeichnung der Sache als der meinigen (declaratio)", das dritte die „Zueignung (appropriatio)"*).

Was überhaupt als Rechtsobject erworben werden kann, ist entweder Sache oder Person. Nie kann durch eine Erwerbung die persönliche Freiheit aufgehoben werden. Also ist das Recht auf eine Person eingeschränkt auf eine Leistung oder ein Verhältniß, das sich mit der persönlichen Freiheit verträgt. Das Recht

*) Ebendaselbst. I Th. II Hptst. §. 10 — Bd. V. S. 62 flgd.

auf Sachen ist „Sachenrecht", das Recht auf persönliche Leistungen ist „persönliches Recht"; das Recht auf ein persönliches Verhältniß, wodurch Personen als einander zugehörige rechtlich und darum ausschließlich verbunden werden, ist „dinglich-persönliches Recht". Der ganze Umfang des Privatrechts unterscheidet sich in diese drei Arten*).

Es ist schon gezeigt, wie das Recht auf eine Sache, die keinem angehört, auf ursprüngliche Weise durch „Bemächtigung (occupatio)" erworben wird**).

3. Das persönliche Recht. Der Vertrag.

Die ursprüngliche Erwerbung ist einseitig, weil zu derselben nichts gehört als die Bemächtigung auf der einen und das herrenlose Gut auf der anderen Seite. Persönliche Rechte dagegen können nie einseitig, darum nie ursprünglich erworben werden. Einseitige Erwerbung in diesem Falle wäre gewaltsamer Eingriff in die Willkür des Anderen, also offenbare Freiheits- und Rechtsverletzung. Die Erwerbung persönlicher Rechte schließt die Form der Bemächtigung aus. Fremdes Eigenthum ist das Recht einer anderen Person und steht mir daher nicht als (herrenlose) Sache, sondern als persönliches Recht gegenüber. Um eine solche Sache in meinen rechtlichen Besitz zu bekommen, muß ich zuvörderst das persönliche Recht des Anderen erwerben; meine Erwerbung ist bedingt durch die Einstimmung des Anderen, also nicht ursprünglich, sondern abgeleitet.

Ich erwerbe fremdes Eigenthum rechtmäßig nur dadurch, daß der Andere seine Sache an mich veräußert, daß er sie aus

*) Ebendas. I Th. I Hptst. §. 4. Hptst. II. §. 10. Einth. der Erwerbg. 1—2.

**) Ebendas. I Th. II Hptst. I Abschn. §. 14.

seiner Willenssphäre entläßt und an mich überträgt. Der Vertrag ist die einzige Erwerbungsart persönlicher Rechte; er wird geschlossen durch eine wechselseitige Uebereinkunft, in der von der einen Seite etwas zu leisten versprochen und von der anderen dieses Versprechen angenommen wird. Die Erfüllung des vertragsmäßigen Versprechens geschieht durch die Leistung. Was ich durch den Vertrag erwerbe, ist zunächst das Recht auf die Leistung des Anderen, eine Obligation, ein rein persönliches Recht. Die Leistung geschieht durch die Uebergabe der erworbenen Sache; erst durch diese Uebergabe wird mein Recht sachlich, vorher war es lediglich persönlich.

Kant hat versucht, den Vertrag nach seinem Begriff einzutheilen und gleichsam eine logische Tafel der Vertragsformen zu geben.

Durch den Vertrag wird zunächst ein persönliches Recht erworben, eine Leistung versprochen. Entweder hat der Vertrag den Erwerb oder die Sicherheit zum Zweck: er ist entweder Erwerbs- oder Zusicherungsvertrag.

Der Erwerbsvertrag bezweckt entweder einseitigen oder wechselseitigen Erwerb; er ist im ersten Falle wohlthätig, im zweiten belästigt. Dort geschieht die Leistung ohne Gegenleistung, hier ist sie durch die letztere bedingt.

Der wohlthätige Vertrag (pactum gratuitum) ist Aufbewahrung anvertrauten Gutes, Verleihen einer Sache, Verschenkung (depositum, commodatum, donatio).

Der belästigte Vertrag ist entweder Veräußerung oder Verdingung. Die Veräußerung (permutatio late sic dicta) geschieht auf dreifache Art: Waare gegen Waare, Waare gegen Geld, Sache gegen Wiedererstattung der Sache in derselben Art, z. B. Getreide gegen Getreide, Geld gegen Geld. Die erste Form der Veräußerung ist Tausch, die zweite Kauf und Verkauf, die

dritte ist Anleihe (permutatio stricte sic dicta, emtio venditio, mutuum).

Die Verdingung (locatio conductio) ist ein Vertrag, worin etwas zum Gebrauch an einen Anderen für einen bestimmten Preis überlassen wird. Das verdingte Object ist entweder eine Sache oder Arbeitskraft. Die erste Form giebt die locatio rei, die zweite den Lohnvertrag (locatio operae). Ist die Verdingung zugleich eine Anleihe, so ist der Preis für den Gebrauch der Sache Verzinsung (pactum usurarium). Handelt es sich bei der Verdingung um ein Geschäft, welches für einen Anderen geführt werden soll, so ist diese Form der Bevollmächtigungsvertrag (mandatum).

Der Zusicherungsvertrag (cautio) geschieht entweder durch Pfand oder Gutsagung oder persönliche Verbürgung (pignus, fidejussio, praestatio obsidis)*).

Es ist sowohl für die Klarheit und Sicherheit der Rechtsbegriffe als auch für die Praxis im bürgerlichen Rechtsleben von der größten Wichtigkeit, daß zwischen realem und persönlichem Recht auf das genaueste unterschieden werde. Das reale Recht giebt dem Besitzer den ausschließenden und willkürlichen Gebrauch der Sache: es ist das Recht gegen jeden Besitzer derselben („jus in re"). Dagegen das persönliche Recht hat seine vertragsmäßige Grenze, es ist nicht „jus in re", sondern „jus ad rem", ausgenommen den Fall, wo aus dem erworbenen persönlichen Rechte das vollkommen dingliche Recht folgt. So ist z. B. das persönliche Recht, das ich durch einen Miethscontract auf meine Wohnung (genauer auf deren Eigenthümer) erwerbe, kein dingliches Recht. Wäre es das letzte, so wäre der Rechtssatz unmöglich:

*) Ebendas. I Th. II Hptst. III Abschn. Dogm. Einth. aller erwerbl. Rechte aus Vertr. §. 31.

„Kauf bricht Miethe"*). — Wenn ich durch den Kauf eines Buchs ein vollkommen dingliches Recht in der Sache erwerbe, so kann ich rechtmäßig jeden beliebigen Gebrauch von dieser Sache machen, so giebt es kein Recht gegen Plagiat und Nachdruck. Wenn man die Rechtmäßigkeit des Nachdrucks vertheidigt, so verwechselt man das Sachenrecht mit dem persönlichen; die Veröffentlichung einer Schrift ist ein persönliches Recht, welches der Verleger durch einen Vertrag vom Schriftsteller erwirbt. Auf diesem Vertrage allein beruht die Rechtmäßigkeit der Veröffentlichung; ohne Vertrag ist sie vollkommen rechtswidrig. Aus diesem rein rechtlichen Gesichtspunkt behauptet Kant die Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks**).

4. Das dinglich=persönliche Recht. Ehe und Familie.

Das dingliche Recht besteht im ausschließenden Besitz einer Sache, woraus von selbst der willkürliche Gebrauch folgt. Eine Person darf nie als Sache angesehen und gebraucht werden; es giebt kein dingliches Recht auf eine Person. Doch kann man von einer Person sagen: sie ist mein. Man kann in einem gewissen Sinn eine Person ausschließend besitzen, niemals gegen

*) Ebendas. I Th. II Hptst. III Abschn. §. 31. — Bd. V. S. 98. Vgl. Anhang erläuternder Bemerkg. zu den metaph. Anfgsgr. d. Rechtsl. 4. — Bd. V. S. 126 flgd. Der Satz: „Kauf bricht Miethe" ist insofern ungenau, als der Miethscontract durch den Kaufcontract nicht aufgehoben wird. Der Eigenthümer kann sein Haus verkaufen; der neue Eigenthümer hat gegen den Miether keine Obligation und dieser keinen Rechtsanspruch, in dem Hause wohnen zu bleiben, aber er hat den Rechtsanspruch, von dem früheren Eigenthümer entschädigt zu werden.

**) Ebendas. I Th. II Hptst. §. 31. II. Was ist ein Buch? Vgl. Von der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks. 1785. — Bd. V. S. 97 flgd. S. 345 flgd.

ihren Willen, niemals so, daß der Besitz die persönliche Freiheit aufhebt. In diesen Grenzen, die jedes Verhältniß der Leibeigenschaft und Sclaverei als vollkommen rechtswidrig von sich ausschließen, ist der Besitz einer Person rechtlich möglich, ja nothwendig und durch die menschliche Natur selbst gefordert. Denken wir uns eine Verbindung von Personen, die einander in ausschließender Weise zugehören und deren Zusammengehörigkeit zugleich eine Rechtskraft hat, die jeder willkürlichen Trennung Widerstand leistet, so besteht in einem solchen Verhältniß „ein persönliches Recht auf dingliche Art". Das Recht ist persönlich, weil es sich auf Personen bezieht; es ist zugleich dinglich, weil hier nicht bloß eine Leistung der Person, sondern die Person selbst den Gegenstand des Besitzes ausmacht. Ein solches Rechtsverhältniß besteht in der häuslichen Gemeinschaft, in der Familie und Ehe.

Die bloß natürliche Geschlechtsgemeinschaft macht nicht die Ehe. Wenn die Geschlechter sich nur vereinigen, um ihrem natürlichen Bedürfnisse genug zu thun, um die Geschlechtsbefriedigung zu genießen, so wird die eine Person von der anderen gebraucht, mithin als Sache behandelt und dadurch erniedrigt. Eine Person, die der anderen zum willenlosen Werkzeuge des Genusses dient, befindet sich im niedrigsten Stande eines rechts- und ehrlosen Daseins. Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist rechtswidrig, wenn sie in der Form des einseitigen Besitzes besteht; in dieser Form kommt sie der Leibeigenschaft gleich. Die erste Bedingung ist, daß sich die Personen, die eine solche Gemeinschaft eingehen, gegenseitig besitzen. Aber wenn sie sich gegenseitig besitzen, nur um sich gegenseitig zu brauchen und zu genießen, so ist jede der beiden Personen nichts als das Werkzeug der anderen, so wird in dieser Gemeinschaft auf beiden Seiten

etwas veräußert und als Sache behandelt, das als Organ zur Integrität der Person gehört, so wird auf beiden Seiten die persönliche Freiheit und Würde aufgehoben. Daher die Frage der rationalen Rechtslehre: unter welchen Bedingungen wird die natürliche Geschlechtsgemeinschaft, deren Nothwendigkeit einleuchtet, ein der menschlichen Vernunft und Freiheit angemessenes Verhältniß? Mit anderen Worten: in welcher Form entspricht die Geschlechtsgemeinschaft den obersten Rechtsbedingungen? In welcher Form wird dieses natürliche Verhältniß ein rechtmäßiges? Der wechselseitige Besitz nimmt dem Verhältnisse die sclavische Form, aber giebt ihm noch nicht die rechtmäßige. Wenn die Personen bloß nach ihrer Geschlechtseigenschaft das gegenseitige Verhältniß eingehen, wenn beide nur nach der Geschlechtsseite sich gegenseitig besitzen, wenn nur das physische Bedürfniß ihre Zusammengehörigkeit macht, so hat dieses Verhältniß keine der persönlichen Freiheit angemessene Form. Ein solches Verhältniß berührt nur einen Theil der Person; mit diesem Theile dient jede der beiden Geschlechtspersonen der anderen als Sache, die gebraucht wird. Die Person ist ein Ganzes, eine untheilbare Einheit. Darum können Personen einander ganz oder gar nicht besitzen. Der theilweise Besitz hebt die Untheilbarkeit des persönlichen Daseins auf und damit dessen Freiheit und Würde. Wenn aber die Personen vollkommen und ganz in die Geschlechtsgemeinschaft eingehen, sich einander völlig und ungetheilt hingeben, so ist ihr gegenseitiges Verhältniß nicht bloß geschlechtlich, sondern persönlich. Dieses persönliche Verhältniß ist die Form, in welcher die Geschlechtsgemeinschaft der menschlichen Freiheit und Würde entspricht; diese rechtmäßige Form ist die Ehe, und zwar ist sie die einzige Form, in der das Geschlechtsverhältniß den Rechtsbedingungen und damit dem Vernunftgesetze gemäß ist.

Es folgt von selbst, daß die Ehe, indem sie die persönliche Freiheit auf beiden Seiten gewährt, auch die Gleichheit auf beiden Seiten fordert, daß die Angehörigkeit keine Ungleichheit erlaubt und darum die Monogamie die allein rechtmäßige Form der Ehe ausmacht.

Die Ehe ist kein einseitiger Besitz; darum kann das Eherecht nicht einseitig erworben werden durch thatsächliche Ergreifung, indem der eine Theil sich des anderen bemächtigt. Die Ehe ist keine bloß wechselseitige Leistung; darum kann das Eherecht auch nicht durch Vertrag erworben werden. Die Ehe ist die rechtmäßige Form der natürlichen Geschlechtsgemeinschaft, sie ist deren einzig rechtmäßige Form. Die natürliche Geschlechtsgemeinschaft ist im Naturgesetze begründet, die rechtmäßige Form im Vernunftgesetz: mithin ist es das Gesetz, wodurch allein die natürliche Geschlechtsgemeinschaft rechtmäßig gemacht oder das Eherecht begründet werden kann. So unterscheidet Kant nach dem Titel ihrer Erwerbung die drei Arten des Privatrechts: das Sachenrecht wird „facto“, das persönliche Recht „pacto“, das dinglich-persönliche Recht in der Ehe „lege“ erworben.

Aus der ehelichen Gemeinschaft folgt die häusliche (Familie und Hauswesen): zuerst das Verhältniß der Eltern zu den Kindern, dann weiter das des Hausherrn zur Hausgenossenschaft. Die Kinder sind werdende Personen; die Eltern haben die Rechtspflicht, ihre Kinder zu wirklichen Personen zu erziehen, womit von selbst deren physische Erhaltung und geistige Pflege gefordert wird. Das Hausgesinde sind dienende Personen; der schuldige Dienst ist eine persönliche Leistung, eine vertragsmäßige; die Herrschaft hat auf ihre Dienstboten kein Sachenrecht und darf diese nicht nach Willkür gebrauchen und verbrauchen*).

Das ist in seinen Grundzügen der Inhalt des Privatrechts,

*) Rechtsl. I Th. II Hptst. III Abschn. §. 22—30.

er ist in der natürlichen Gesellschaft derselbe, als in der bürgerlichen. Der Unterschied liegt in der Geltung des Rechts. In der natürlichen Gesellschaft gelten alle Rechte provisorisch, in der bürgerlichen peremtorisch. Und streng genommen ist das Recht erst dann wirklich, wenn es peremtorisch gilt, wenn seine Geltung im Nothfall erzwungen werden kann, wenn eine öffentliche Gerechtigkeit existirt, welche die Rechtsstreitigkeiten nach dem Gesetz entscheidet, jedem das Seine zutheilt, jeden in seinem rechtmäßigen Besitze erhält und beschützt. Ein solche Gerechtigkeit ist nur in einem rechtlichen Gemeinwesen oder im Staate möglich. Darum ist das Dasein des Staates eine nothwendige Forderung des Rechts überhaupt. Denn entweder giebt es strenggenommen kein Recht, oder alle Rechte haben unverletzbare (peremtorische) Geltung. Darum ist ein wirkliches Privatrecht nur im Staat möglich*).

*) Ebendas. I Th. I Hptst. §. 9.

Elftes Capitel.

Staatsrechtslehre.

I.

Das öffentliche Recht.

In der natürlichen Gesellschaft sind die Privatrechtsverhältnisse möglich, aber es fehlt ihnen diejenige Geltung, die das Recht erst zum Recht macht. Das Recht muß erzwungen werden können; die Macht oder zwingende Gewalt muß eines sein mit dem Rechte: diese Vereinigung fehlt in der natürlichen Gesellschaft, die größere Macht kann sich mit dem Unrecht verbinden und dadurch alles Recht aufheben. Ein problematischer oder provisorischer Rechtszustand ist so gut als keiner. Die natürliche Gesellschaft befindet sich nicht im Rechtszustande. Der Rechtszustand findet erst statt, wenn durch eine unwiderstehliche Macht von absoluter Geltung jedes Recht festgestellt, geschützt, dem Unrechte gegenüber aufrechterhalten oder wiederhergestellt wird. Diese Macht ist die öffentliche Gerechtigkeit. Erst die öffentliche Gerechtigkeit macht den Rechtszustand, die natürliche Gesellschaft entbehrt diese Gerechtigkeit, sie ist ein „status justitia vacuus".

Es ist darum nothwendig und durch die Vernunft schlechterdings gefordert, daß die Personen in den Zustand öffentlicher Ge-

rechtigkeit eintreten, worin die Rechte Gesetze werden, und kein anderes Recht gilt als das Gesetz. Das Gesetz ist das öffentliche Recht, das allgemeingültige. Der öffentliche Rechtszustand als der vernunftgemäße soll das gesammte menschliche Leben, so weit es reicht, umfassen und gesetzmäßig gestalten; er bildet die politische oder bürgerliche Gesellschaft, die zunächst die einzelnen Personen im Volke vereinigt, dann die Völker mit einander verbindet, endlich in der weitesten Form sich über die ganze Menschheit als Bewohner desselben Weltkörpers ausdehnt. In der engsten Form ist die politische Gesellschaft der Staat, in der weiteren der Völkerbund, in der weitesten die Menschheit: so unterscheidet sich das öffentliche Recht in Staatsrecht, Völkerrecht, Weltbürgerrecht *).

1. Die Staatsgewalten.

Die öffentliche Gerechtigkeit im strengsten Verstande bildet den leitenden Gesichtspunkt, unter dem Kant die Rechtsformen der Gesellschaft entwickelt. Die Staatsbegriffe unserer Welt sind andere als die antiken, die kantischen müssen andere sein als die platonischen. Aber darin stimmt Kant mit Plato überein, daß es allein die Gerechtigkeit ist, die den Staat macht, daß der Staat keinem anderen Zwecke, keiner anderen Richtschnur folgen und niemals auf Kosten der Gerechtigkeit das Wohl oder die Glückseligkeit seiner Glieder befördern darf. Wo die Gerechtigkeit nicht gilt, verliert das Leben seinen Werth; es sinkt herab unter den Stand eines rechtlich vernünftigen, allein menschenwürdigen Daseins.

Der gerechte Staat ist derjenige, in dem allein das Gesetz

*) Rechtslehre. II. Theil. Das öffentliche Recht. I Abschn. Das Staatsrecht §. 43.

herrscht. Das Recht des Staates gegenüber den Einzelnen ist die unbedingte Geltung seiner Gesetze. Das Gesetz wird gegeben; das gegebene wird ausgeführt, es gilt als Norm des öffentlichen Handelns; nach dem gegebenen Gesetze wird Recht gesprochen in jedem Falle, wo das Recht streitig oder verletzt ist. Das Recht des Staates ist zugleich die Gewalt. Das Staatsrecht begreift darum diese drei Gewalten in sich: die gesetzgebende, ausführende, rechtsprechende.

Nur das Gesetz herrscht. Die herrschende Staatsgewalt, die oberste in jener politischen Trias, ist darum die gesetzgebende, diese ist der eigentliche Souverän, das Staatsoberhaupt. Was die gesetzgebende Gewalt bestimmt, das ist absolut rechtsgültig und darf nicht verletzt, noch weniger umgestoßen werden: das ist die eigentliche Staatsvernunft. Das Gesetz selbst kann nicht Unrecht sein. Das Unrecht geschieht nur gegen das Gesetz. Das Gesetz selbst kann nicht Unrecht thun, alles Unrecht kehrt sich gegen das Gesetz. Darum verlangt die öffentliche Gerechtigkeit, daß von der Natur der gesetzgebenden Gewalt alle Bedingungen des Unrechtthuns ausgeschlossen sein müssen. Hier gilt der Satz: „du hast es selbst gewollt; also geschieht dir kein Unrecht (volenti non fit injuria)!" Mithin ist die einzige Bedingung, unter der die Gesetze niemals Unrecht thun können: daß sie von allen gewollt sind, daß die gesetzgebende Gewalt den Willen des ganzen Volks in sich vereinigt. Solche Gesetze, die auf dem Willen aller beruhen, können im menschlichen Sinn irren, niemals im politischen. Sie können vielleicht unrichtig sein, aber nicht Unrecht thun, weil niemand da ist, dem das Unrecht geschehen könnte. Es erscheint darum im Sinne der öffentlichen Gerechtigkeit nöthig, daß in der gesetzgebenden Gewalt alle Staatsbürger repräsentirt sind, daß vor dem Gesetz alle ohne Ausnahme gleich sind.

Das wirksame oder active Staatsbürgerrecht macht die politische Freiheit, die ausnahmslose Geltung der Gesetze macht die politische Gleichheit. Wenn das active Staatsbürgerrecht das ausschließliche Privilegium einer gewissen Classe ist, so sind die Anderen bestimmt, abhängig zu sein und zu bleiben, sie haben in öffentlichen Angelegenheiten mitzuwirken kein Recht, ihre öffentlichen Angelegenheiten müssen durch andere besorgt werden. Diese Leute sind dann politisch unmündig und unselbstständig, sie sind nur passive, nicht active Staatsbürger. Es liegt in der Natur der menschlichen Verhältnisse, daß nicht alle Personen active Staatsbürger sein können; wenn Alter, Geschlecht, bürgerliche Stellung eine persönliche Abhängigkeit mit sich führen, so ist davon die politische Abhängigkeit oder das passive Bürgerrecht die natürliche Folge. Aber es ist zugleich eine Forderung der öffentlichen Gerechtigkeit, daß niemand von der Möglichkeit ausgeschlossen sei, active Rechte im Staat oder bürgerliche Freiheit zu erwerben und politisch selbstständig zu werden*).

2. Die Staatsformen.

Der Staatsvertrag als Idee.

Aus der gegebenen Bestimmung folgen die Unterschiede der Staats- oder Verfassungsformen. Die gesetzgebende Gewalt, je nachdem sie constituirt ist, macht die besondere Staatsform. Sie kann in einer einzigen Hand liegen, sie kann ausschließlich bei einigen, sie kann bei allen sein: im ersten Fall ist die Staatsform autokratisch, im zweiten aristokratisch, im dritten demokratisch.

Die einfachste dieser drei Formen ist die erste, die am meisten zusammengesetzte die letzte; die einfachste Form ist für die

*) Ebendas. II Th. I Abschn. §. 45 u. 46.

Handhabung des Rechts die leichteste, aber nicht in Rücksicht der Gerechtigkeit die beste. Sie ist am meisten geschickt, Unrecht zu thun, sie hat es am leichtesten, den Privatwillen des Autokraten an die Stelle des Gesammtwillens zu setzen, und damit liegt ihr die Möglichkeit zur despotischen Ausartung am nächsten: in dieser Rücksicht ist die Autokratie unter allen die gefährlichste Verfassung. Die gerechteste und darum beste nach kantischen Begriffen ist ein repräsentatives System des Volks, die republikanische Form der gesetzgebenden Gewalt, womit sich die monarchische Form der regierenden sehr wohl vereinigt.

Indessen legte Kant, wie es die politische Denkweise des achtzehnten Jahrhunderts mit sich brachte, auf den Geist der öffentlichen Gerechtigkeit ein größeres Gewicht als auf den Buchstaben der Staatsform. Die öffentliche Gerechtigkeit kann in jeder Staatsform wohnen. Es kann nach republikanischen Grundsätzen regiert werden, auch wenn die Form der gesetzgebenden Gewalt autokratisch ist. Hier hat der Philosoph sein eigenes Vaterland, den Staat Friedrichs des Großen vor Augen. Es giebt eine Norm, wonach man die Gerechtigkeit einer Regierungsart beurtheilen kann: „was ein Volk nicht über sich selbst beschließen kann, das darf auch der Souverän nicht über ein Volk beschließen.“ Was ein Volk über sich selbst beschließt, das muß festgesetzt werden durch eine Uebereinkunft aller mit allen. Es wird angenommen, daß sich die gesammte bürgerliche Gesellschaft auf einen solchen „ursprünglichen Contract“ gründet. Was nun in einer solchen ursprünglichen Uebereinkunft niemals hätte beschlossen werden können, das soll auch die gesetzgebende Staatsgewalt niemals beschließen dürfen. Die Vorstellung eines solchen Vertrages als Grundlage des öffentlichen Rechts hat bei Kant einen anderen Sinn als bei Hobbes und Rousseau. Es fällt

unserem Philosophen nicht ein, den bürgerlichen Gesellschaftsvertrag als eine Thatsache zu behaupten, die in einem gewissen Zeitpunkte stattgefunden und historisch den Staat gemacht habe. Jener ursprüngliche Contract gilt nicht als Factum, sondern als Idee, als ein Regulativ zur Beurtheilung und Bestimmung des öffentlichen Rechts, gleichsam als die Probe, die das bestehende Recht muß aushalten können, um als vernunftgemäßes Recht zu gelten *).

3. Trennung der Staatsgewalten.

Nur derjenige öffentliche Zustand ist im wahren Sinne rechtmäßig, in dem allein das Gesetz herrscht, das den Gesammtwillen darstellt. Die regierende und rechtsprechende (richterliche) Gewalt werden im Namen des Gesetzes geübt, beide setzen demnach die gesetzgebende Gewalt als die höchste voraus. Wenn der Regent oder der Richter zugleich der Gesetzgeber ist, so hindert nichts, daß beide die Gesetze zu ihrem eigenen Besten machen oder verändern, daß statt des Gesetzes der persönliche Vortheil die Dinge lenkt: damit ist die öffentliche Freiheit und Gerechtigkeit vollkommen aufgehoben und der Rechtsstaat unmöglich gemacht. Die einzige politische Bürgschaft für die unbedingte Herrschaft der Gesetze, für die Aufrechthaltung des Rechtsstaates, die einzige Bürgschaft gegen die Ausartung in den Despotismus liegt in der Trennung der Gewalten. Wenn der Regent zugleich der Gesetzgeber ist, so kann er thun was er will, so regiert die Willkür, das „tel est mon plaisir", so ist die Regierung der Form nach despotisch, und es ist ein glücklicher Zufall, wenn sie es nicht

*) Ebendas. II Th. I Abschn. §. 51 u. 52. Vgl. §. 47. Allg. Anmerkg. von der rechtl. Wirkg. aus der Natur des bürgerl. Vereins. C. — Bd. V. S. 162.

auch in der Sache ist. Wenn die Regierung unter dem Gesetze steht, durch dieses bedingt in allen ihren Handlungen, so ist sie „patriotisch", was natürlich etwas anderes ist als patriarchalisch.

Der Gesetzgeber darf nicht der Regent sein, der Regent nicht der Gesetzgeber, keiner von beiden der Richter. Man muß in der rechtsprechenden Function zwei Urtheile genau auseinander halten: das Urtheil, welches in dem bestimmten Falle Recht und Unrecht entscheidet, und das Urtheil, welches das Gesetz auf den entschiedenen Fall anwendet oder die Sentenz fällt; das letzte Urtheil ist nur die richtige Anwendung des Gesetzes, es gehört zur Gesetzesausführung, es bildet eine Function der regierenden Gewalt, die zu diesem Zwecke rechtskundige Männer als Richter oder Gerichtshöfe einsetzt. Anders verhält es sich mit dem Urtheilsspruche der ersten Art, der über Recht oder Unrecht, Schuld oder Unschuld im einzelnen Fall entscheidet. Hier müssen alle durch den öffentlichen Rechtszustand mögliche Bürgschaften gegeben sein, daß auch nicht die kleinste Parteilichkeit auf Seiten der rechtsprechenden Gewalt stattfinde. Wenn Richter und Partei *eine* Person ausmachen, so ist es um die öffentliche Gerechtigkeit geschehen. Wenn der Gesetzgeber oder der Regent zugleich die richterliche Gewalt ausübt, so ist keine Bürgschaft gegeben, daß Richter und Partei immer getrennt sind. Auch dürfen die Personen, denen die Entscheidung über Recht und Unrecht zukommt, nicht ständig dieselben sein, weil dann der Fall eintreten kann, daß sie in eigener Sache richten. Die einzige politische Bürgschaft für die Unparteilichkeit der Richter, ist die Trennung der rechtsprechenden Gewalt von den beiden anderen, die Bestimmung der Richter durch Volkswahl, die Form der Jury, die das Schuldig oder Nichtschuldig im einzelnen Fall ausspricht.

Es ist also überhaupt die Trennung der Staatsgewalten,

in der Kant die Bürgschaft für die öffentliche Gerechtigkeit und Freiheit findet. In jeder Staatsform, auch in der autokratischen, kann nach wahren Rechtsgrundsätzen regiert werden, aber nicht in jeder Staatsform ist eine solche Regierungsart verbürgt. Verbürgt ist sie nur in der repräsentativen Verfassung, worin die Gewalten im richtigen Verhältniße zu einander stehen. „Es sind drei verschiedene Gewalten," sagt Kant, „wodurch der Staat seine Autonomie hat, d. i. sich nach Freiheitsgesetzen bildet und erhält. In ihrer Vereinigung besteht das Heil des Staates, worunter man nicht das Wohl der Staatsbürger und ihre Glückseligkeit verstehen muß; denn die kann vielleicht (wie auch Rousseau behauptet) im Naturzustande oder auch unter einer despotischen Regierung viel behaglicher und erwünschter ausfallen, sondern den Zustand der größten Uebereinstimmung der Verfassung mit Rechtsprincipien versteht, als nach welchem zu streben uns die Vernunft durch einen kategorischen Imperativ verbindlich macht*)."

4. Preußen, Amerika, England.

Aus diesem Gesichtspunkte begreifen sich Kant's politische Neigungen und Abneigungen gegenüber den geschichtlichen Staaten und Staatsveränderungen seines Zeitalters. Die absolute Monarchie erschien ihm in einer gewissen Rücksicht als die einfachste Staatsform, freilich auch der Ausartung in den Despotismus am nächsten ausgesetzt. Doch konnte ein großdenkender König sich selbst den Zügel der Gerechtigkeit anlegen und trotz der autokratischen Machtvollkommenheit nach Rechtsgrundsätzen mit aller Strenge regieren. Dann war in einem solchen Staate die öffentliche Gerechtigkeit dem Geiste nach einheimisch. In

*) Ebendas. II Th. I Abschn. §. 49. — Bd. V. S. 149—151.

diesem günstigen und imposanten Falle durfte die absolute Monarchie als das Beispiel eines gerechten Staates erscheinen. Als ein solches seltenes und erhebendes Beispiel erschien unserem Philosophen sein eigenes Vaterland: Preußen unter dem großen Könige, der es müde war, über Sclaven zu herrschen, der im Namen des Gesetzes regieren, selbst nur „der erste Beamte des Staats" sein wollte und nichts eifriger und sorgfältiger bewachte, als die Unparteilichkeit der Justiz. Indessen verlangte die kantische Staatslehre auch in der äußeren Staatsform, auch in dem Buchstaben der Verfassung die Bürgschaften der öffentlichen Gerechtigkeit: das repräsentative System des Volks in der gesetzgebenden Gewalt, die rechtmäßige Unterordnung der regierrnden, die Unabhängigkeit der rechtsprechenden. Die Verwirklichung einer solchen ihrer Natur nach republikanischen Verfassung zeigte sich jenseits des Oceans in der amerikanischen Staatsform. So theilten sich Kant's politische Neigungen zwischen Preußen und Amerika, diese in aller Rücksicht so heterogene Staaten; so durfte sich in ihm selbst das vaterländische Gefühl mit dem weltbürgerlichen vertragen. Wenn er vom Geiste der Gerechtigkeit redete, dachte er an seinen König; wenn er zugleich die äußere, der Gerechtigkeit angemessene Staatsform in's Auge faßte, begegnete ihm in der Jugendfrische eines neu begründeten, eben erkämpften Daseins und zugleich in der großartigsten Form sein politisches Ideal in dem Bunde der nordamerikanischen Freistaaten*).

Die Theilnahme für Amerika hatte in Kant frühzeitig die

*) Wir werden in der „Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?" noch ein denkwürdiges Zeugniß kennen lernen, wie Kant das Zeitalter Friedrich's in seiner weltgeschichtlichen Bedeutung zu würdigen wußte.

Abneigung gegen England geweckt. Er hat diese Stimmung festgehalten, und die Spuren davon sind noch in seiner Rechtslehre deutlich zu merken. Was er politisch an England tadelt, ist das unrichtige Verhältniß, wie es ihm scheint, zwischen der gesetzgebenden und regierenden Gewalt. Die regierende Gewalt fällt unwillkürlich in die Hände der gesetzgebenden; das Parlament selbst regiert, während es nur gesetzgebend sein sollte; es übt auf die Regierung einen unmittelbaren Einfluß, und die Minister, die unter solchem Einflusse stehen, die nach dem Willen des Parlaments gemacht werden, sind nicht mehr dem Gesetz allein untergeordnet, sondern abhängig von dem Interesse der Parteien. Das Parlament spielt sich die Regierung in die Hände, und die Gerechtigkeit in der gesetzgebenden Gewalt wird verdrängt und verdorben durch die selbstsüchtigen Leidenschaften des Ehrgeizes und der Bestechlichkeit. Wenn die Regierung zugleich gesetzgebend ist, so wird sie despotisch; wenn statt der öffentlichen Gerechtigkeit der Vortheil einiger maßgebend wird in der gesetzgebenden Gewalt, so wird der Staat oligarchisch; wenn dieser maßgebende Vortheil auf Seite der Reichen ist, so ist eine solche Oligarchie plutokratisch. Das sind nach Kant's Dafürhalten die Gefahren und Nachtheile der englischen Verfassung. Wie hier das Verhältniß zwischen der gesetzgebenden und regierenden Gewalt bestimmt ist, so sind zwischen beiden eine Menge von Transactionen möglich, die auf den Privatvortheil hinauslaufen und darum der öffentlichen Gerechtigkeit und Freiheit im äußersten Grade widersprechen*).

5. Beurtheilung der französischen Revolution.

Es begreift sich jetzt leicht, daß Kant mit seinen Staats-

*) Vgl. Rechtsl. II Th. I Abschn. Allg. Anmerkg. von der rechtl. Wirkg. u. s. f. A. — Bd. V. S. 153.

rechtsbegriffen gegenüber der französischen Revolution in eine zwiespältige Stimmung gerathen mußte. Der praktische Versuch, einen Staat auf Rechtsgesetze zu gründen, den historischen Staat in den Rechtsstaat zu verwandeln und den letztern dadurch selbst geschichtlich zu machen, mußte Kant auf das lebhafteste interessiren. Er ergriff mit leidenschaftlicher Theilnahme diese große politische Neuerung. Es entsprach völlig seinen Rechtsgrundsätzen, daß eine gesetzgebende Gewalt durch Volksrepräsentation gebildet wurde; aber als sehr bald diese gesetzgebende Gewalt sich zur regierenden machte, als die Republik in der Form des Convents hervortrat, da fand er auch hier die Entartung in Despotismus, und zwar als eine Folge der Revolution.

Ueberhaupt geräth Kant in der Beurtheilung der französischen Revolution mit sich selbst in einen gewissen Widerspruch, dessen wir schon früher bei Gelegenheit seines Lebens gedacht haben, der uns jetzt aus Kant's politischen Begriffen selbst einleuchtet. Der Versuch, den Rechtsstaat nach den kühnsten Forderungen der Vernunft in die Wirklichkeit einzuführen, mußte natürlich den enthusiastischen Beifall des Philosophen gewinnen, der das ganze menschliche Leben unter den kategorischen Imperativ gestellt hatte. Auch konnte sich Kant darüber nicht täuschen, daß ein solcher Uebergang aus dem geschichtlich gegebenen Staat in den vernunftgemäßen praktisch kaum anders möglich sei, als in der Form eines revolutionären Umsturzes der Dinge. Und wie sollte eine solche Revolution anders geschehen als im Widerspruche mit dem bestehenden Gesetz, mit der geltenden Staatsordnung, also in Weise der Anarchie? Wenn nun Kant die Revolution verwirft, so läßt er das Mittel nicht gelten, wodurch allein jener reine Rechtsstaat verwirklicht werden kann, dem er selbst die unbedingte Geltung eines Vernunftzweckes zuschreibt; wenn er

aber die Revolution billigt, so läßt er innerhalb des Staates einer gesetzlosen Macht freien Spielraum und anerkennt neben den Staatsgewalten noch eine andere Gewalt, die als solche außer allem Gesetz steht. Wo aber das Gesetz aufhört, da endet mit der öffentlichen Gerechtigkeit zugleich alle staatliche Ordnung. Als Mittel zum Rechtsstaat erscheint die Revolution nothwendig; als Recht im Staat erscheint sie unmöglich oder vollkommen verwerflich: das ist der Widerspruch, in den Kant an dieser Stelle geräth. Zuletzt findet er sich mit der Sache so ab, daß er die Revolution als vollzogene Thatsache nimmt, in ihrer folgereichen Bedeutung für die Menschheit hervorhebt, in ihrer moralischen Idee würdigt, daneben aber die Rechtmäßigkeit jeder Revolution bestreitet. In seiner Theorie des Staatsrechts ist Kant nichts weniger als revolutionär. Es mag sein, daß die Verhältnisse, unter denen er schrieb, ihm eine gewisse Vorsicht auferlegt und überhaupt manche Unklarheiten in seiner Staatslehre verschuldet haben; indessen wenn er auch noch so kühn und rücksichtslos hätte urtheilen wollen, so würde er doch nach seinen Grundsätzen das Recht zur Revolution niemals haben vertheidigen können.

6. Die Frage des Revolutionsrechts.

Denn es ist klar, daß der Staat als Rechtszustand eine unbedingte Geltung haben muß, weil ohne ihn überhaupt kein Recht unbedingt gilt; es ist klar, daß im Staat alle rechtmäßige Gewalt nur Staatsgewalt sein kann. Entweder hat der Staat alle Gewalt oder gar keine. Mit dem Staat hört jeder Rechtszustand auf, darum darf der Staat nie aufhören; mit dem Staate werden alle Rechtszustände in Frage gestellt, darum darf der Staat selbst nie in Frage gestellt werden. Seine Gesetze müssen als untadelhaft, seine Regierung als unwiderstehlich, seine

Rechtssprüche als unabänderlich gelten. Alle Gewalt besteht in dem Rechte zu zwingen; dieses Recht übt die Staatsgewalt aus, nur sie kann es ausüben, sie kann es nie selbst erleiden. Es giebt kein Recht, die Staatsgewalt zu zwingen; sonst gäbe es kein Staatsrecht. Es giebt darum kein Recht zum gewaltsamen Widerstande, kein Recht zur Revolution. Die Staatsgesetze und Verfassungen sind freilich als Menschenwerk der Verbesserung bedürftig und fähig; es würde dem obersten Rechtsprincipe widersprechen, wenn sie für alle Zeiten und Generationen unabänderlich wären, aber die Abänderung der Verfassung darf nur im Wege der Gesetze, die Abänderung der Gesetze nur durch die oberste Staatsgewalt selbst (den Souverän) geschehen: die einzig rechtmäßige Staatsveränderung ist die Reform, nicht die Revolution. Der äußerste Frevel der Revolution ist der gewaltsame Angriff gegen das Staatsoberhaupt, der Königsmord, der in der Form einer Hinrichtung des Monarchen, also unter dem Scheine des Gesetzes, das größte Verbrechen, gleichsam, wie sich Kant ausdrückt, die politische Todsünde bildet *).

Die kantische Staatslehre kommt offenbar auf beiden Seiten mit ihren eigenen Grundsätzen in's Gedränge, ob sie die Rechtmäßigkeit der Revolution unbedingt bejaht oder ob sie dieselbe unbedingt verneint. Es ist nämlich das Recht zur Revolution im Allgemeinen betrachtet nichts anderes, als das Recht auf Seite der Unterthanen, das Staatsoberhaupt zu zwingen. Wenn dieses Recht die Unterthanen in keinem Falle haben, so haben sie der Staatsgewalt gegenüber gar kein Zwangsrecht, also überhaupt kein Recht, da Recht ohne Befugniß zu zwingen gleich Null ist. Dann folgt, daß die Unterthanen dem Staate

*) Ebendas. I Th. II Abschn. Allgem. Anmerkg. A. — Bd. V. S. 154 flgd. (Anmerkg.)

gegenüber nur Pflichten, keine Rechte haben, mithin so gut als rechtslos sind. So dachte Hobbes. Wenn also Kant in jeder Form des Staates den Unterthanen alles Zwangsrecht abspricht, so kommt er in diesem Punkte, der kein nebensächlicher ist, mit Hobbes überein, dem absolutistischen Politiker. Unter diesem Gesichtspunkte schrieb Anselm Feuerbach im Jahre 1798 gegen Kant seinen „Antihobbes". Wenn man dem Staate einen Vertrag, sei es als Thatsache oder als Idee, zu Grunde lege, so fließe aus dieser Quelle ein zweiseitiges Recht, nicht bloß, wie Hobbes wollte, das einseitige und alleinige Recht des Staates, sondern auch ein Recht der Unterthanen dem Staate gegenüber, ein Recht, das als solches die Befugniß zu zwingen unter Umständen einschließe. Darauf gründete Feuerbach seine Beweisführung gegen Hobbes.

In dem Begriffe des kantischen Rechtsstaates löst sich von selbst jener scheinbare Widerspruch. Hier ist die oberste Gewalt selbst das gesetzgebende Volk. Diese Gewalt kann keinem Unrecht thun, weil sie den Willen aller in sich vereinigt; also kann auch der Fall nicht eintreten, daß sich die Unterthanen gegen diese Gewalt empören; sie würden sonst gegen sich selbst Revolution machen. Wenn eine Staatsgewalt die öffentlichen Rechte verletzen, also Unrecht thun kann, so ist es in diesem Staate nur die regierende. Sie steht unter dem Gesetze, sie führt die Staatsgeschäfte im Namen des Gesetzes; es ist möglich, daß sie gegen das Gesetz handelt. Dann aber haben die Unterthanen diesem Unrechte gegenüber ihre rechtmäßige Gewalt in der gesetzgebenden Macht. Es ist nicht möglich, den Regenten von Rechtswegen zu strafen, weil alle Strafgewalt von ihm ausgeht; aber es ist möglich, daß ihm seine Machtvollkommenheit durch die gesetzgebende Gewalt genommen wird, und zwar von Rechtswegen,

weil seine Gewalt von der gesetzgebenden ausgeht und sich der letzteren unterordnet. Dann sind es nicht die Unterthanen, sondern die oberste Staatsgewalt, die den Widerstand gegen die ungerecht regierende ausübt, und dieser Widerstand geschieht nicht im offenen, gewaltsamen Kampfe, denn dazu müßte die gesetzgebende Gewalt das Regiment an sich reißen, also unrechtmäßig handeln, sondern es ist der negative Widerstand, der darin besteht, daß der regierenden Gewalt die Bedingungen verweigert werden, unter denen allein die Staatsgewalt fortgeführt werden kann. Wenn ein solcher legaler Widerstand der öffentlichen Ungerechtigkeit nicht mehr entgegengesetzt wird, so ist dieß ein Zeichen, daß bei allen äußeren Rechtsformen der Gerechtigkeitssinn im Volke selbst erloschen ist. „Der Beherrscher des Volks (der Gesetzgeber) kann nicht zugleich der Regent sein, denn dieser steht unter dem Gesetz und wird durch dasselbe, folglich von einem Anderen, dem Souverain, verpflichtet. Jener kann diesem auch seine Gewalt nehmen, ihn absetzen oder seine Verwaltung reformiren, aber ihn nicht strafen." „Der Herrscher im Staate hat gegen den Unterthan lauter Rechte und keine Zwangspflichten. Wenn das Organ des Herrschers, der Regent, auch den Gesetzen zuwider verführe, so darf der Unterthan dieser Ungerechtigkeit zwar Beschwerde, aber keinen Widerstand entgegensetzen." Wenn die gesetzgebende Gewalt (das Volk im Parlament) einer ungerechten Regierung nichts verweigerte, so wäre dieß „ein sicheres Zeichen, daß das Volk verderbt, seine Repräsentanten verkäuflich, und das Oberhaupt der Regierung durch seinen Minister despotisch, dieser selbst aber ein Verräther des Volks sei*)." Die Gesetzmäßigkeit in den Staatsgewalten und die Loyalität in den Unterthanen, das sind die politischen

*) Ebendas. II Th. I Abschn. Allg. Anmerkg. A. — Bd. V. S. 156.

Factoren, deren Product die öffentliche Gerechtigkeit bildet. Und auf Seite der Unterthanen ist die Loyalität eine Pflicht, die niemals und in keiner Staatsform aufgehoben werden darf. In Kant's eigener Vorstellungsweise waren beide Empfindungen gleich mächtig, das eingewurzelte Pflichtgefühl des loyalen Bürgers und die Theilnahme für den Rechtsstaat und dessen Verwirklichung in der Menschheit. Aus dieser manchmal zwiespältigen Empfindungsweise mögen unwillkürlich gewisse Widersprüche in seiner Staatslehre herrühren.

7. Umfang und Grenze des Staatsrechts.

Da alle Privatrechte nur im Staate peremtorisch gelten, so giebt es auch nur hier wirkliches Eigenthum. Wenn aber der Staat überhaupt das Eigenthum erst rechtskräftig macht und darum im eigentlichen Sinne erst ermöglicht, so muß alles Eigenthum im Staate angesehen werden als in seinem Rechtsgrunde abhängig von der obersten Staatsgewalt. Ist aber alles Eigenthum in diesem Sinne Staatseigenthum, während es seiner Natur nach Privatbesitz ist, so folgt, daß die oberste Staatsgewalt oder der Souverain nicht selbst Privateigenthümer sein darf, weil er sonst alles Eigenthum in seinen Privatbesitz nehmen und dadurch das Eigenthum selbst aufheben könnte. Weder darf sich der Staat als Privateigenthümer anderen Privateigenthümern coordiniren, noch darf er der alleinige Privateigenthümer sein, weil dann alle grundbesitzenden Personen dem Staate gegenüber nicht bloß unterthänig, sondern grundunterthänig wären (glebae adscripti), dem Souverain nicht bloß durch ihre bürgerlichen Pflichten, sondern durch den Grund und Boden (also sachlich) untergeordnet.

Alles Eigenthum im Staate darf nur Privateigenthum

sein, weil es nur als solches die Möglichkeit bietet, von jedem rechtlich erworben zu werden. Damit verträgt sich nicht, daß Corporationen, wie Ritter= und geistliche Orden, Eigenthümer sind. Wenn gewisses Eigenthum ausschließlich privilegirt ist, so wird damit die gesetzmäßige, bürgerliche Gleichheit aufgehoben. Es muß deßhalb dem Staate das Recht zustehen, die Kirchengüter und Komthureien aufzuheben, natürlich so, daß die Ueberlebenden auf rechtmäßige Weise entschädigt werden.

Aus dem Rechte des Staates auf alles in ihm enthaltene Eigenthum folgt, daß die oberste Staatsgewalt niemals Privateigenthum besitzen darf, wohl aber das Recht haben muß, alles Privateigenthum zu beschatzen und zu sichern. Auf dem Beschatzungsrechte durch Steuern, Landtaxen, Zölle, Accise u. s. f. beruht die Staatswirthschaft und das Finanzwesen; auf dem Sicherungsrechte die Polizei, die mit der öffentlichen Sicherheit zugleich die öffentliche Anständigkeit bis an die Schwelle des Hauses beaufsichtigt und hütet.

Zur öffentlichen Sicherheit gehört, daß keine Verbindungen im Staate existiren, die das öffentliche Wohl der Gesellschaft gefährden oder auf das politische Gemeinwesen einen nachtheiligen Einfluß ausüben. Welcher Art diese Verbindungen auch seien, sie haben kein Recht, sich dem Staate zu verheimlichen; vielmehr hat dieser das Recht und die Pflicht, sie zu beaufsichtigen. Hier ist der Punkt, wo auch die kirchlichen Gemeinschaften den Staat berühren. Sie berühren ihn nur in polizeilicher Rücksicht, in keiner anderen. Der Glaube und die gottesdienstlichen Formen gehören zu den inneren Angelegenheiten, welche die Kirche selbst und allein zu besorgen hat. Der Staat kümmert sich nur um den politischen Charakter der in ihm befindlichen Religionsgesellschaften; wenn er über diesen Punkt beruhigt ist,

so läßt er den religiösen Charakter gewähren. Es liegt nicht im Rechte des Staates, den Glauben seiner Unterthanen durch Gesetze zu bestimmen; er darf Glaubensreformen weder verbieten noch erzwingen. Der Monarch darf nicht selbst den Priester machen. Der Rechtsstaat ist keine Kirche, er läßt der Religion ihren freien Spielraum, und wenn es die Staatsgewalt nicht sein darf, die der Religion die äußere Form aufprägt, so folgt von selbst, daß die religiösen Gemeinden keine andere Verfassung haben werden, als welche sie unabhängig vom Staate sich selbst geben.

Der Regent führt die Geschäfte des Staates, er führt sie im Namen des Gesetzes. Darum ist bei ihm das Recht, die Aemter zu besetzen und die Würden zu vertheilen. Die öffentliche Gerechtigkeit verlangt, daß jede von der Staatsgewalt ertheilte Würde verdient sei, daß keiner unverdient ein Amt erhalte, keiner unverdient daraus entfernt werde. Unverdient darf niemand seine Freiheit verlieren: es giebt im Rechtsstaate keine andere als eine gleichmäßige, bürgerliche Unterthänigkeit, keine Leibeigenschaft. Unverdient darf niemand bevorzugt werden: es giebt im Rechtsstaate keine Privilegien, am wenigsten einen Rang vor dem Verdienste, einen erblichen Beamtenstand, einen Amtsadel, der gleichsam ein mittleres Glied bildet zwischen Regent und Bürgern. Es giebt so wenig geborne Beamte als etwa „Erbprofessoren". Das einzige Vorrecht, welches der Adel ohne Verletzung anderer persönlicher Rechte behaupten darf, ist der Name oder Titel, den er behalte, so lange die Anerkennung desselben in der Volksmeinung wurzelt *).

*) Ebendas. II Th. I Abschn. Allg. Anmerkg. B. C. D. — Bd. V. S. 157 — 166. Ueber den Beamtenadel vergl. Kant an Nicolai „über die Buchmacherei" (I Br. betr. eine Schrift Möser's, worin

II.

Das Strafrecht*).

1. Verbrechen und Strafe.

Die öffentliche Gerechtigkeit verlangt die unbedingte Geltung der Gesetze, sie müssen aufrecht erhalten und, wenn sie verletzt sind, wiederhergestellt werden. Wer in gesetzwidriger Absicht das Recht verletzt, der hat sich von der Bedingung ausgeschlossen, unter der allein Staatsbürger möglich sind, und daher das Recht verwirkt, Staatsbürger zu sein. Eine solche Gesetzesverletzung ist ein Verbrechen, entweder ein privates oder ein öffentliches, je nachdem die Rechte beschaffen sind, die verletzt worden. Die nothwendige Folge des Verbrechens ist ein Verlust, den der Verbrecher erleiden muß, und dessen Größe selbst sich nach der Größe des begangenen Unrechts richtet. Das Leiden, welches dem Verbrechen folgt, nennen wir Strafe. Das Gesetz verlangt, daß der Verbrecher gestraft werde. Verbrechen ohne Strafe bewiese die äußerste Ohnmacht des Gesetzes, das äußerste Gegentheil der Gerechtigkeit. Das Recht, die Strafe auszuüben und an dem Verbrecher zu vollziehen, nennen wir das Strafrecht. Das Strafrecht ist im Staatsrechte begründet, es bildet ein nothwendiges Attribut der Staatsgewalt und gehört zur Ausführung der Gesetze. Die regierende Gewalt hat das Recht zu strafen. Wenn es ein Recht giebt, die Strafe zu erlassen oder zu mildern, so ist dieß ein „Recht zu begnadigen (jus aggratiandi)“, das ebenfalls nur bei der regierenden Gewalt sein kann.

Kant's Widerlegung der Rechtmäßigkeit eines Beamtenadels verspottet wird). — Bd. V. S. 479—482.

*) Rechtsl. II Th. I Abschn. Allg. Anmerkg. u. s. f. E. Vom Straf- und Begnadigungsrecht. I. II. — Bd. V. S. 166—173.

Die Strafe ist ein Act des Gesetzes, darum kann nur die Staatsgewalt strafen. Wenn die Privatperson für das erlittene Unrecht sich selbst Genugthuung verschafft, indem sie den Thäter straft, so ist das nicht Strafe, sondern Rache.

2. Wiedervergeltung und Begnadigung.

(Todesstrafe.)

Die Strafe ist ein Act der Gerechtigkeit und darf als solche nie ohne Grund geschehen. Der einzige Grund der Strafe ist das Verbrechen; nur der ist dem Staate gegenüber Verbrecher, den die geschwornen Richter für schuldig erklärt haben. Die Strafe hat keinen anderen Grund als die Strafwürdigkeit; sie hat keinen anderen Zweck als an dem Verbrecher Gerechtigkeit zu üben, ihm zu geben, was er verdient hat: darum ist die einzig richtige Strafrechtstheorie „die Wiedervergeltung (jus talionis)". „Auge um Auge, Zahn um Zahn" lautet die einzig zutreffende Formel der strafenden Gerechtigkeit.

Daraus folgt, daß man die Strafe niemals durch Zweckmäßigkeitsgründe bestimmen darf, etwa durch den Nutzen, den der Verbrecher selbst oder andere aus der Strafe gewinnen. Sie ist keine Maßregel der Klugheit, sondern ein Act bloß der Gerechtigkeit; sie soll nicht bessern oder andere abschrecken, sondern bloß strafen. Den Verbrecher strafen zum warnenden Beispiele für andere, heißt nicht, ihn als Verbrecher behandeln, sondern als Mittel zum allgemeinen Besten. Dazu hat niemand ein Recht, auch nicht der Staat. Wenn man die Strafe so begründen wollte, so dürfte man auch wohl einen Unschuldigen bestrafen, weil es unter Umständen viel Unheil verhüten kann, und aus demselben Grunde auch wohl einen Schuldigen nicht strafen. Um des Nutzens willen strafen, heißt statt der Gerechtigkeit

die Glückseligkeit zur Regel und Richtschnur machen und damit die Gerechtigkeit vollkommen aufheben. „Das Strafgesetz ist ein kategorischer Imperativ und wehe dem, welcher die Schlangenwindungen der Glückseligkeitslehre durchkriecht, um etwas aufzufinden, was durch den Vortheil, den es verspricht, ihn von der Strafe oder auch nur einem Grade derselben entbinde nach dem pharisäischen Wahlspruch: „„es ist besser, daß ein Mensch sterbe, als daß das ganze Volk verderbe;““ denn wenn die Gerechtigkeit untergeht, so hat es keinen Werth mehr, daß Menschen auf Erden leben.“

Aus dem Wiedervergeltungsrechte folgt die Rechtmäßigkeit der Todesstrafe gegenüber dem Mörder. Die Todesstrafe ist schlechterdings nothwendig, nicht um der Zweckmäßigkeit, sondern um der Gerechtigkeit willen. Es ist eine falsche Philanthropie und zugleich eine sophistische Rechtsverdrehung, wenn der Marchese Beccaria dem Staate das Recht abspricht, einem Menschen das Leben zu nehmen. Warum soll der Staat dieses Recht nicht haben? Weil in dem Vertrage, worauf der Staat beruht, keiner eine Macht gewollt haben könne, die das Recht, ihn zu tödten, einschließe? Nur der schuldig erklärte Mörder wird getödtet. Als ob dieser anerkannte Mörder eine rechtsgültige Stimme in der Gesetzgebung führen könnte, als ob er dieses Recht nicht durch den Mord verwirkt hätte!

Dem Mörder gegenüber kann die Gerechtigkeit nur durch den Tod, durch keine andere Strafe, befriedigt werden. Es giebt nichts, was die Todesstrafe ersetzt. Was würde an die Stelle der Todesstrafe treten, wenn man sie abschaffte? Die schimpflichste Freiheitsstrafe von lebenslänglicher Dauer. Man denke sich zwei Verbrecher, die beide den Tod verdient haben, von denen der Eine den Tod dem schimpflichsten und schlechtesten

Leben vorzieht, während der Andere alles lieber will als sterben. Wer von beiden ist der Bessere? Doch offenbar der Erste! Wenn man also die Todesstrafe abschaffte, so würde man den Besseren von zwei todeswürdigen Verbrechern bei weitem härter bestrafen als den Anderen, der schlechter ist. Das ist kein Grund für die Todesstrafe (deren einziger Grund das Verbrechen selbst ist), nur eine Bemerkung über die unrichtigen Folgen, welche die Abschaffung der Todesstrafe haben würde.

Es kann Fälle geben, wo unter dem Zwange der Umstände und gewisser öffentlicher Vorurtheile der Mord zwar nicht entschuldigt, aber seine Strafwürdigkeit gemildert wird. Um der Schande zu entgehen, tödtet eine Mutter ihr Kind. Um die Standesehre zu wahren, wird eine Beleidigung im Zweikampfe durch den Tod gerächt. Hier werden die Gesetze in Rücksicht auf die Macht der geltenden Vorurtheile eine Ausnahme machen dürfen, zugleich aber darauf Bedacht nehmen, daß die öffentliche Bildung allmälig sich der Vorurtheile entwöhne, welche die Strafwürdigkeit des Mordes mildern.

Der ärgste Widerspruch gegen die öffentliche Gerechtigkeit ist die Straflosigkeit des Verbrechers. Wenn ein Unschuldiger, den man schuldig glaubt und in diesem Glauben verurtheilt, bestraft wird, so ist dieser beklagenswerthe Fall ein Beweis, daß die Gerechtigkeit irrt, nicht daß sie fehlt oder vollkommen pausirt. Wenn der anerkannte Verbrecher straflos ausgeht, so fehlt der Gerechtigkeitssinn, und das ist schlimmer als der Irrthum. „Selbst wenn sich die bürgerliche Gesellschaft mit aller Glieder Einstimmung auflöste, müßte der letzte im Gefängniß befindliche Mörder vorher hingerichtet werden, damit jederman das widerfahre, was seine Thaten werth sind, und die Blutschuld nicht auf dem Volke hafte, das auf diese Bestrafung nicht

gedrungen hat; weil es als Theilnehmer an dieser öffentlichen Verletzung der Gerechtigkeit betrachtet werden kann."

Verbrechen und Strafe verhalten sich zu einander wie Grund und Folge. Wenn der Grund eingetreten ist, so kann keine Macht der Erde die Folge aufhalten. Was die Nothwendigkeit der sittlichen Welt fordert, darf die menschliche Willkür nicht hindern. In der Causalverknüpfung zwischen Verbrechen und Strafe besteht die Strafgerechtigkeit. Keiner Macht im Staate darf es zustehen, das Verbrechen straflos zu machen oder auch nur seine Strafwürdigkeit zu mildern. Darum will sich mit der öffentlichen Gerechtigkeit streng genommen das Begnadigungsrecht nicht vertragen; den Verbrecher begnadigen, heißt ihn gar nicht oder zu wenig strafen; das ist nicht Gnade, sondern Unrecht. Nur *einen* Fall räumt Kant dem Begnadigungsrecht ein: wenn das Staatsoberhaupt in der eigenen Person verletzt worden; dann soll es ihm freistehen, in der eigenen Sache Gnade zu üben. Diese Ausnahme ist unklar und aus mehr als einem Grunde falsch. Sie ist unklar, weil Kant hier von dem Souverain redet, also von dem gesetzgebenden Gewalthaber, während das Begnadigungsrecht nur da sein kann, wo das Strafrecht ist, bei der regierenden Staatsgewalt; sie ist falsch, denn das Verbrechen gegen die Staatsgewalt selbst muß als eine der ärgsten Rechtsverletzungen angesehen werden, die im Staate möglich sind, und so ist ein Majestätsverbrechen am wenigsten dazu angethan, daß an ihm ein Begnadigungsrecht geübt werde. Auch ist nicht zu begreifen, wie Kant die Majestätsverletzung als eine Privatsache des Souverains ansehen kann, da er doch selbst den Träger der Staatsgewalt nicht als eine Privatperson betrachtet*).

*) Ebendas. II Th. I Abschn. E. II. — Bd. V. S. 173.

3. Kant und A. Feuerbach. (Abschreckungstheorie.)

In Folge der kantischen Grundsätze vom Strafrecht hat Anselm Feuerbach eine neue Theorie in die Lehre vom peinlichen Recht eingeführt. Er ist mit Kant einverstanden, daß der Zweck der Strafe nur sie selbst sein kann, nur die Bestrafung, nicht die Besserung des Verbrechens. Der Grund der Strafe liegt nicht in dem, was möglicherweise auf die Strafe folgt, sondern in dem, was ihr thatsächlich vorausgeht; es wird nicht gestraft, weil künftigen Verbrechen vorgebeugt werden soll, auch nicht, damit künftig gut gehandelt werde. Keines von beiden kann den Rechtsgrund der Strafe ausmachen; weder durch die Theorie der „Prävention" noch durch die der Besserung oder Züchtigung läßt sich ein Strafrecht begründen: das sind Zweckmäßigkeitsgründe, aber keine Rechtsgründe. Diese beiden geläufigen Theorien bekämpfte Feuerbach in seinen Streitschriften gegen Grolman und Klein. Die Strafe ist nur dann rechtmäßig, wenn sie die nothwendige oder gesetzmäßige Folge des Verbrechens ist; sie ist nur dann diese gesetzmäßige Folge, wenn das Gesetz selbst erklärt hat: „auf dieses Verbrechen folgt diese Strafe!" Eine solche Erklärung ist eine Androhung. Um des Gesetzes willen muß die Strafe ausgeführt und dem Verbrecher zugefügt werden, weil sonst die Androhung des Gesetzes, also dieses selbst nichtig wäre. Die ausgeführte Androhung ist die Abschreckung. So nennt Feuerbach die Theorie, die er in seiner Revision des peinlichen Rechts aufstellt*).

Die Geltung der Gesetze ist die Gerechtigkeit, deren Durch-

*) Revision der Grundsätze und Grundlage des positiven peinlichen Rechts, von Anselm Feuerbach. I Theil. Vgl. besond. Einleitung, Cap. I. und Anhang.

führung dem Verbrecher gegenüber einzig und allein in der Strafe besteht; die Existenz der Gerechtigkeit ist der Staat, dessen gesetzgebender Wille aus dem Volke entspringt, innerhalb des Volkes unbedingt herrscht und diese Herrschaft so weit erstreckt, als die politische Vereinigung reicht. Zunächst n u r so weit. Zunächst erscheint die öffentliche Gerechtigkeit nur im Singularis der Volkseinheit. Im Naturzustande existirt die Menge, im Staate das Volk (die gesetzmäßig vereinigte Menge). Nun giebt es eine Menge Völker und Staaten, die räumlich verbunden sind. Es entsteht die Frage, ob sie auch politisch verbunden sein können, nicht vielmehr auch politisch verbunden sein sollen; ob nicht auch der Völkerpluralis ein für die Form der Gerechtigkeit empfänglicher Stoff ist? Ist zwischen Völkern und Staaten nicht auch ein Rechtsverhältniß möglich, sogar nothwendig? Es entsteht mit einem Worte die Frage nach der Möglichkeit eines Völker- oder Staatenrechts.

Zwölftes Capitel.

Völker- und Weltbürgerrecht.

I.

Aufgabe des Völkerrechts.

1. Völkerbund.

Die verschiedenen Staaten oder Völker verhalten sich zu einander zunächst, wie die einzelnen Personen im Naturzustande, wo nicht bei dem Rechte die Gewalt, sondern bei der Gewalt das Recht ist, wo daher jeder, so weit er kann, sein gewaltthätiges Recht gegen die Anderen geltend macht. Wenn es unmöglich ist, diesen Naturzustand in einen politischen, die natürliche Völkergesellschaft in eine rechtmäßige zu verwandeln, wenn es keine Form der Gerechtigkeit giebt, weit genug, auch die Völker in sich zu fassen, so ist die Gerechtigkeit eingeschränkt auf ein enges Gebiet des menschlichen Lebens, so reicht sie nur so weit als die bürgerliche Gemeinschaft, nicht so weit als die menschliche Vernunft, dann hat sie nur einen politischen, keinen moralischen Umfang. Aber sie gilt als eine unbedingte Forderung der praktischen Vernunft, sie gilt für die gesammte Menschheit und muß darum umfassender sein als die politische Volksgemeinschaft.

Man sieht leicht, in welchem Punkte die Schwierigkeit der

Aufgabe liegt. Die Gerechtigkeit fordert einen Zustand, worin nur die Gesetze gelten und alle denselben Gesetzen gehorchen. Wenn nun verschiedene Völker denselben Gesetzen unterthan sind, so haben sie ein gemeinschaftliches Oberhaupt, so bilden sie bei aller natürlichen Verschiedenheit *ein* politisches Volk, einen Völkerstaat, eine Weltrepublik. Ein solcher Völkerstaat wäre schon dem Umfange nach unmöglich, da er um so vieles die Grenzen überschreitet, mit denen allein sich die Staatseinheit verträgt. Aber ganz abgesehen von den praktischen Hindernissen, die nicht bloß in den Größenverhältnissen liegen, und selbst die Möglichkeit eines Völkerstaates eingeräumt: so wäre diese Form nicht die Lösung der obigen Aufgabe. Wir hätten auf diese Weise die Aufgabe nicht gelöst, sondern verändert. Die Aufgabe heißt nicht, wie aus verschiedenen Völkern *ein* Volk, sondern eine *rechtmäßige Völkergesellschaft* gebildet werden könne? Wir dürfen die Aufgabe nicht so lösen, daß wir den Völkerpluralis aufheben. Die gesuchte Form kann nicht die Vereinigung, sondern nur die Verbindung sein, nicht der Völkerstaat, sondern der Völkerbund, nicht die Weltrepublik, sondern die Staatenföderation. Nur auf diese Weise gewinnt das Völkerrecht einen wirklichen Bestand. Entweder es ist gar nicht oder nur so möglich. Unter welchen Bedingungen können die Völker einen solchen Bund eingehen und ihrer Coexistenz die Form einer Rechtsordnung geben?

2. Der natürliche Rechtszustand der Völker.

Krieg und Frieden.

Das natürliche Verhältniß der Völker ist, wie das der Individuen, zunächst selbstsüchtiger und kriegerischer Art. Es ist die Frage, ob es ein Recht giebt, Krieg zu führen, ob der offene

Gewaltzustand gewissen einschränkenden Grenzen unterliegt, die zu überschreiten, unter allen Umständen für rechtswidrig gelten muß? Kant unterscheidet ein Recht vor, in und nach dem Kriege. Natürlich kann hier von Recht nur in einem sehr weiten Sinne geredet werden. Denn die bloße Geltung der stärkeren Gewalt schließt jedes strenge Recht aus, und, wie schon die Alten gesagt haben, im Waffenlärm verstummen die Gesetze.

Um einen Krieg rechtmäßig zu beginnen sind zwei Bedingungen nöthig: erstens muß das Volk selbst ihn gewollt und durch seinen Gesetzgeber beschlossen haben, zweitens darf nicht ohne Grund einem anderen Volke der Krieg an- und der Friede aufgekündigt werden. Der rechtmäßige Grund zum Krieg ist aber nur einer: die gefährdete Existenz. Was die friedliche und geordnete Coexistenz der Völker bedingt und ermöglicht, das ist rechtmäßig; was diese Coexistenz bedroht oder aufhebt, das ist rechtswidrig. Der Krieg ist rechtmäßig, wenn er das Recht der Existenz schützt und vertheidigt; er ist nur so lange rechtmäßig, als es zu dieser Vertheidigung kein anderes Mittel giebt als die Gewalt. Wenn ein Volk in seiner Existenz durch ein anderes verletzt wird, so ist der Rechtsgrund gegeben, unter dem jenes Volk den Krieg beschließen darf. Die Verletzung kann in verschiedener Weise stattfinden, durch Bedrohung oder durch thatsächlichen Angriff; es kann der Fall eintreten, daß ein Volk durch seinen bloßen Zustand die Existenz des anderen auf das feindseligste bedroht, so daß dieses für seine Selbständigkeit alles zu fürchten hat, sei es nun, daß jener bedrohliche Zustand in ungewöhnlichen Kriegsrüstungen oder in einer anwachsenden Macht besteht, die das Gleichgewicht der Völker und darum die Möglichkeit ihrer Coexistenz aufhebt. In diesem Falle braucht der thatsächliche Angriff nicht abgewartet zu werden, um aus dem Rechtsgrunde der Selbstvertheidigung den Krieg zu beginnen.

Jeder rechtmäßige Krieg ist Vertheidigungskrieg. Was vertheidigt wird und schlechterdings vertheidigt werden muß, ist in allen Fällen die rechtmäßige Existenz, d. h. die politische Unabhängigkeit des Volkes. Auch solche Kriege gelten rechtlich für Vertheidigungskriege, in denen ein Volk seine Unabhängigkeit von einem anderen erobert.

Daraus folgt, daß kein Krieg geführt werden darf in der Absicht, ein anderes Volk zu vernichten. Die Vernichtung ist nur gerecht als Strafe; strafen dürfen nur die Gesetze, wenn sie von denen verletzt sind, die ihnen zu gehorchen die Rechtspflicht haben. Kein Volk darf dem anderen Gesetze geben; kein Volk also darf das andere strafen. Strafkriege sind rechtswidrig; es giebt darum keinen Rechtsgrund zu Kriegen, deren Zweck die Ausrottung oder Unterjochung eines Volkes ist. Das besiegte Land darf nicht zur Colonie des siegreichen, die besiegten Bürger nicht zu Leibeigenen der Sieger herabgedrückt werden. Das „vae victis!" hat hier seine Grenze. Diese Grenze macht das Recht der persönlichen Geltung, mit dessen Aufhebung jedes Zusammenbestehen von Personen und Völkern möglich zu sein aufhört. Auch im Kriege selbst darf der Grundsatz nicht gelten, daß zwischen Feinden alles erlaubt sei. Und es wäre alles erlaubt, wenn die heimtückischen und niederträchtigen Mittel der Spionerie, des Meuchelmordes u. s. f., wenn die Plündereien der Privatpersonen nicht verboten und als rechtswidrig angesehen würden.

Ein Volk muß das Recht haben, unter gewissen Bedingungen, die sein politisches Dasein bedrohen, den Krieg zu beschließen. Aber das Volk muß auch das Recht haben, im Friedenszustande zu beharren, wenn es sich nicht genöthigt sieht, Krieg zu führen. Kein Volk darf zum Kriege gezwungen werden weder von innen noch von außen. Wenn es nicht im Interesse eines

Staates und darum nicht im Willen des Volkes gelegen ist, an den Kriegen anderer Nationen Theil zu nehmen, so muß dieser Staat das Recht haben, neutral zu bleiben, die Gewährleistung seiner Neutralität von den kriegführenden Völkern zu verlangen, zur Erhaltung des Friedens sich mit anderen Staaten zu verbünden. Aus dem Rechte des Friedens folgt das Recht der Neutralität, der Garantie, der Coalition*).

II.

Der ewige Friede.

1. Das Problem.

Der Krieg als solcher kann niemals Zweck, sondern nur das Mittel sein, um den Völkerfrieden auf neuen Grundlagen wiederherzustellen. Der Krieg ist der Naturzustand der Völkergesellschaft. Ihr rechtmäßiger und zugleich menschlicher Zustand ist Friede. Wenn dieser Friede alle Völker der Erde umfaßt, wenn er auf solchen Grundlagen ruht, die ihn für immer sichern und alle Bedingungen zu künftigen Kriegen ausschließen, so ist die Gerechtigkeit nicht bloß im Staate, sondern in der Menschheit einheimisch: dann herrscht die Gerechtigkeit auf der Erde. Und was ist der Zweck des menschlichen Geschlechts, wenn es dieser Zweck nicht ist? Die Völker der Erde können nicht ein einziges Volk oder einen einzigen Staat ausmachen; aber sie können einen Bund schließen, einen Staatenverein zum Zwecke eines „ewigen Friedens". Und wenn auch die Idee des ewigen Friedens nicht gleich verwirklicht werden kann, wenn selbst in der vorhandenen Weltlage diese Idee unausführbar erscheint, so darf sie doch ergriffen und als das Ziel betrachtet werden, dem sich die Mensch-

*) Rechtsl. II Th. II Abschn. Das Völkerrecht §. 53—61. — Bd. V. S. 180—188.

heit allmälig in stetigem Fortschritte nähert. Diese Idee ist die größte politische Aufgabe, zu deren Lösung die ganze Menschheit zusammenwirkt. Ihre Lösung in einem wirklich vorhandenen Zustande des ewigen Friedens wäre das „höchste politische Gut". Hier kommen Moral und Politik in demselben Punkte zusammen, wo es gilt, die Menschheit selbst aus dem natürlichen Zustand in den sittlichen zu erheben und den Begriff der Gerechtigkeit in seinem weitesten Umfange zu verwirklichen*).

Die Idee des ewigen Friedens ist nicht neu, sie war lange vor Kant eine Lieblingsvorstellung der Philanthropen, der utopistische Gedanke eines St. Pierre und J. J. Rousseau. Bei Kant tritt dieser Gedanke ungleich wichtiger und imposanter auf, im Zusammenhange eines tiefgedachten Systems, ohne alle Schwärmerei, ohne alle weichliche Philanthropie, die beide der Philosophie und dem Charakter Kant's gleich fern lagen. Hier bewährt sich an ihm selbst jener Unterschied, den er so nachdrücklich hervorgehoben hat, zwischen Schwärmerei und Enthusiasmus. Es war die Gerechtigkeit, die er darum so gründlich verstand, weil er sie so gründlich liebte. Die Gerechtigkeit ist nicht philanthropisch noch weniger schwärmerisch. Und Eines wollte sich Kant nie einreden lassen: daß die Gerechtigkeit utopistisch sei. Den Satz: „fiat justitia et pereat mundus!" ließ er gelten und übersetzte ihn so: „es geschehe was Recht ist, und wenn alle Schelme in der Welt darüber zu Grunde gehen!" Es ist die Gerechtigkeit, die dem menschlichen Geschlechte den ewigen Frieden zum Ziele setzt. Dieses Ziel gilt eben so unbedingt als die moralische Vernunft, die es fordert.

Um diese Idee nicht zweifelhaft und im Unklaren zu lassen, schreibt Kant seinen „philosophischen Entwurf vom ewigen Frie-

*) Ebendas. II Th. II Abschn. §. 61. — Bd. V. S. 188 flgd.

den"*). Als ob es sich um einen wirklichen Friedenstractat handle, werden in der bündigsten Sprache die „Präliminar= und Definitivartikel" festgesetzt, unter denen ein ewiger Völkerfriede zu Stande kommen soll. Die beiden Fragen heißen: 1) welches sind die Bedingungen, ohne welche ein ewiger Friede unmöglich ist? 2) welches ist die Form, worin sich der ewige Friede verwirklicht und die seine Aufrechthaltung verbürgt? Die erste Frage will Kant durch „die Präliminarartikel", die andere durch „die Definitivartikel" beantwortet haben. Es handelt sich kurz gesagt sowohl um die positiven als negativen Bedingungen, die nöthig sind zur Begründung des ewigen Friedens.

2. Die negativen Bedingungen.

Was den Friedensstand der Völker hindern oder stören kann, muß vor allem aus dem Wege geräumt werden. Auf die Entfernung aller dem Kriege günstigen, dem Frieden ungünstigen Verhältnisse im Völkerleben zielen die Präliminarartikel der kantischen Schrift. Wenn alles beseitigt wird, was den Natur= oder Kriegszustand der Völker verewigt, so wird eben dadurch alles vorbereitet, um den entgegengesetzten Zustand eines ewigen Friedens zu ermöglichen. Es giebt Bedingungen, welche den Haß, die Furcht, mit einem Worte die feindseligen Leidenschaften unter den Völkern nothwendig erwecken und steigern. Diese Bedingungen sind verschieden nach den Verhältnissen, die zwischen Völkern stattfinden. Nun können sich Völker auf dreifache Weise zu einander verhalten: entweder sie bekriegen sich gegenseitig, oder sie schließen Frieden, oder sie sind im natürlichen (d. h. provisorischen) Friedenszustande.

Wenn sie sich gegenseitig bekriegen, so werde der Krieg nicht

*) Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf (1795).

rechtswidrig, nicht auf eine Weise geführt, die den Nationalhaß über Gebühr steigert, einer Nation Grund giebt, die andere zu verachten, und alles gegenseitige moralische Vertrauen aufhebt. Der Krieg brauche nicht die ehrlosen Mittel des Meuchelmords, Verraths, Bruchs der Capitulation u. s. f. Dadurch müssen Nationen so gegen einander aufgebracht und im gegenseitigen Hasse befestigt werden, daß jedes ächte Friedensverhältniß für alle Zukunft unmöglich erscheint. Der Krieg werde deßhalb unter allen Umständen so geführt, daß er die mögliche und ächte Grundlage eines künftigen Friedens nicht ausschließt.

Wenn Nationen Frieden schließen, so sei der Friedensvertrag wahr, d. h. er sei die Grundlage eines wirklichen, dauerhaften Friedens, er behalte nicht, wie es in den römischen Kriegen so oft der Fall war, geflissentlich die geheime Anlage zum künftigen Kriege. Ein solcher falscher Friedensschluß ist eigentlich kein Friede, sondern nur ein Waffenstillstand, der den Krieg verewigt.

Wenn Nationen sich im natürlichen Friedenszustande befinden, so möge nichts geschehen, wodurch sie feindselig gegen einander aufgebracht werden, also nichts, wodurch ein Volk die politische Unabhängigkeit des anderen antastet oder verletzt. Die politische Unabhängigkeit eines Volkes kann auf doppelte Weise verletzt werden: durch einen thatsächlichen Eingriff oder durch den gefahrbringenden, furchterregenden Zustand, in dem sich eine andere politisch benachbarte Nation befindet.

Der thatsächliche Eingriff in die Rechte eines Volkes hat einen doppelten Fall. Eine Nation wird gegen ihren Willen mit einer anderen vereinigt; ihre politischen Rechte und Pflichten werden durch privatrechtliche Verträge bestimmt. Der Staat ist keine Habe, kein Patrimonium, kein Privateigenthum. Darum darf

er nicht durch Privatverträge erworben, ererbt, erheirathet werden. Staaten können nicht auf solche Weise vereinigt werden; Staaten können einander nicht heirathen. Eine solche Erwerbungsart ist ein politisches Uebel, sie verletzt thatsächlich die politische Unabhängigkeit und legt dadurch den Grund zum Völkerhaß und zum Kriege. Eben so wenig können nationale Pflichten durch einen Privatvertrag verhandelt werden, es ist vollkommen rechtswidrig und ein politisches Uebel der schlimmsten Art, wenn ein Staat seine Truppen an einen anderen verdingt.

Die zweite Form des thatsächlichen Eingriffs ist, wenn sich ein Volk in die inneren Angelegenheiten des anderen einmischt. Es giebt kein Recht zur Intervention. Die inneren Angelegenheiten und Verhältnisse eines Staates, sie mögen so übel bestellt sein als nur immer möglich, verletzen den anderen Staat nicht und geben ihm darum nie ein Recht, jene Uebel von sich aus abzustellen. Jeder Staat ist sein eigener Herr. Es ist eine Rechtsverdrehung und bloße Beschönigung des Unrechts, wenn man vom „bösen Beispiele" redet, welches der schlimme Zustand eines Volkes giebt. Das böse Beispiel reizt am wenigsten, weil es die schädlichen Folgen mit sich führt und alle Welt darüber belehrt. Das böse Beispiel ist darum anderen Staaten eher nützlich als gefahrbringend. Kein Mensch wird den unglücklichen, durch Parteiungen zerrissenen Zustand eines Volkes nachahmungswürdig finden. Dieses Beispiel kann nie ein Rechtsgrund sein, jenes Volk seines politischen Daseins zu berauben. Es ist auch nur der vorgebliche Grund, der wirkliche ist die Gewinnsucht.

Der Zustand, wodurch eine Nation der anderen in der That bedrohlich und gefahrbringend wird, liegt hauptsächlich in zwei Staatseinrichtungen, die sich unmittelbar nach außen wenden: in der militärischen Macht und den Finanzen, nämlich den Staats-

schulden. Hier liegen die stärksten Veranlassungen zu Kriegen; hier muß das Uebel an der Wurzel getilgt werden. Die militärische Bildung und Uebung der ganzen waffenfähigen Nation ist durchaus nöthig, denn jedes Volk muß die Kraft haben, sich selbst und seine politische Unabhängigkeit zu vertheidigen. Aber die stehenden Heere sind nach außen eine bedrohliche Macht, nach innen eine ungeheure, die Staatsschulden vermehrende Last, die zu erleichtern selbst der Krieg nöthig scheinen kann. Die stehenden Heere sind der eigentliche und fortwährende Kriegszustand, das äußerste Gegentheil eines ewigen Friedens. Hier bewegt man sich in einem Cirkelschluß, für dessen Auflösung sich unter den gegebenen Verhältnissen schwerlich die Formel finden läßt. So lange es stehende Heere giebt, ist der Krieg nothwendig; und so lange es Kriege giebt, sind stehende Heere nothwendig. Beides ist richtig, und darum steht die Sache so, daß entweder alle Staaten oder keiner entwaffnen d. h. die stehenden Heere abschaffen kann. Das Creditsystem der Staaten ist für die Industrie von der größten Wichtigkeit und in dieser Rücksicht eine der fruchtbarsten und segensreichsten Erfindungen. Allein der Krieg häuft die Schuldenlast und führt die Staaten dem Bankerott entgegen. Der drohende Bankerott eines Staates ist anderen Staaten gegenüber ein gefahrvoller Zustand, der einer Läsion gleichkommt. Auch hier gerathen wir in einen ähnlichen Cirkel: der Krieg macht die Staatsschulden und führt zum Bankerott, der selbst wieder den Krieg erzeugt. Es muß darum der Grundsatz gelten: daß überhaupt keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel erlaubt sind.

Wir haben hier die negativen Bedingungen des ewigen Friedens, die abzustellenden Hindernisse desselben als so viele politische Uebel logisch entwickelt. Kant faßt sie als Präliminarien in folgende Sätze:

1. „Es soll kein Friedensschluß für einen solchen gelten, der mit dem geheimen Vorbehalte des Stoffs zu einem künftigen Kriege gemacht worden."
2. „Es soll kein für sich bestehender Staat (klein oder groß, das gilt hier gleich viel) von einem anderen Staat durch Erbung, Tausch, Kauf oder Schenkung erworben werden können."
3. „Stehende Heere sollen mit der Zeit ganz aufhören."
4. „Es sollen keine Staatsschulden in Beziehung auf äußere Staatshändel gemacht werden."
5. „Kein Staat soll sich in die Verfassung und Regierung eines anderen Staates gewaltthätig einmischen."
6. „Es soll sich kein Staat im Kriege mit einem anderen solche Feindseligkeiten erlauben, welche das wechselseitige Zutrauen im künftigen Frieden unmöglich machen müssen: als da sind, Anstellung der Meuchelmörder, Giftmischer, Brechung der Capitulation, Anstiftung des Verraths in dem bekriegten Staate u. s. f.*)."

3. Die positiven Bedingungen.

Es bleibt noch die Frage übrig: wenn die Uebel entfernt sind, die den dauernden Völkerfrieden unmöglich machen, welches ist die Form, worin er sich verwirklicht? Welches sind die positiven Bedingungen des ewigen Friedens? Es müssen Formen sein, welche die Friedensdauer nicht bloß ermöglichen, sondern verbürgen.

Die erste Bedingung ist, daß die Völker Staaten bilden und in bürgerlichen Verfassungen leben. Zwischen politischen und wilden Völkern läßt sich kein verbürgter Friedensstand den-

*) Ebendas. I Abschn. — Bd. V. S. 414—420.

ken. Aber nicht jede bürgerliche Verfassung enthält die zur Friedensdauer nöthigen Bedingungen in sich; nicht jede schließt die Uebel von sich aus, die den Krieg begünstigen und erzeugen. Wenn in einem Staate unabhängig von dem Interesse aller das Interesse und der Wille eines Einzigen herrscht, da wird persönlicher Ehrgeiz, Eroberungslust, Staatsklugheit stets zum Kriege bereit sein. Wenn in einem Staate die regierende Gewalt zugleich die gesetzgebende ausmacht, so kann hier in dem einseitigen Interesse der regierenden Gewalt ein Krieg unternommen werden. In beiden Fällen giebt die bürgerliche Verfassung keine Garantie gegen einen ungerechten Krieg, viel weniger eine für die Dauer des Friedens. Es folgt, daß nur eine solche Verfassung den ewigen Frieden verbürgt, in welcher erstens die gesetzgebende Gewalt bei den Repräsentanten des Volks und zweitens die regierende Gewalt von der gesetzgebenden getrennt ist. Die Erfüllung der ersten Bedingung macht die repräsentative, die der zweiten die republikanische Verfassung. Wo gesetzgebende und regierende Gewalt zusammenfallen, da nennt Kant die Verfassung „despotisch". In der demokratischen Staatsform fallen beide Gewalten natürlicherweise zusammen, darum ist bei Kant die Demokratie so wenig republikanisch, daß er sie vielmehr für eine despotisch und zwar nothwendig despotische Verfassung erklärt. Die beste und dem Völkerfrieden günstigste Verfassung wird darum diejenige sein, in welcher die gesetzgebende von der regierenden Gewalt dergestalt getrennt ist, daß die Träger der ersten so viele als möglich, die Träger der anderen so wenige als möglich sind, das Personal der gesetzgebenden Gewalt den möglich größten, das der regierenden den möglich kleinsten Umfang hat: die repräsentative oder constitutionelle Monarchie.

Wenn sich die Völker in einer solchen bürgerlichen Verfas-

sung befinden, die alle Bedingungen zu ungerechten Kriegen ausschließt, so bilden sie einen Völkerverein, der alle internationale Streitigkeiten friedlich schlichtet und auf diese Weise den dauernden Frieden erhält oder den Friedenszustand verewigt. Ein solcher Friedensbund ist mehr als ein Friedensvertrag; dieser endigt einen Krieg, jener macht alle Kriege unmöglich. Wenn alle Völker einen einzigen Staat, eine Weltrepublik ausmachen könnten, so wäre dieß freilich die sicherste Art, alle Streitigkeiten durch die Gesetze zu schlichten, und der Streit durch die Waffen wäre für immer unmöglich. Da ein solcher Völkerstaat sich nicht ausführen läßt, so ist der einzige Ersatz, „das negative Surrogat desselben", der Völkerbund: ein permanenter Staatencongreß, der gleich einem Amphiktyonengerichte von größtem Umfange die Völkerprocesse entscheidet.

Endlich verlangt der ewige Friede, daß alle Hostilität unter den Angehörigen verschiedener Völker und Staaten aufgehoben sei. Keiner kann das Recht beanspruchen, im fremden Staate bürgerliche Geltung zu haben; er kann auch nicht das Recht beanspruchen, als Gast ein Genosse des fremden Volkes zu sein, aber er muß das Recht haben, das fremde Land zu besuchen, ohne als Feind angesehen zu werden. Dieses „Besuchsrecht" gilt für alle Länder der Welt. Wo es nicht gilt, da herrscht die Hostilität und mit ihr der rohe gewaltthätige Naturzustand; wo es gilt, da ist an die Stelle der Hostilität die „allgemeine Hospitalität" getreten. In diese allgemeine Hospitalität setzt Kant das Weltbürgerrecht als die letzte definitive Bedingung des ewigen Friedens; es soll eine Folge des Völkerrechts sein, nicht bloß ein Geschenk der Philanthropie.

In diesen drei Sätzen erklärt Kant die positiven Bedingungen zum ewigen Frieden:

1. „Die bürgerliche Verfassung in jedem Staate soll republikanisch sein."
2. „Das Völkerrecht soll auf einen Föderalismus freier Staaten gegründet sein."
3. „Das Weltbürgerrecht soll auf Bedingungen der allgemeinen Hospitalität eingeschränkt sein *)."

4. Der ewige Friede als menschlicher Naturzweck.

Die Herrschaft der Gerechtigkeit unter den Völkern der Erde in der Form des ewigen Friedens ist das nothwendige Ziel der Menschheit. Daß dieses Ziel wirklich erreicht werde, verheißen zwei Mächte, welche den Menschen die Richtung dahin bezeichnen und geben. Diese beiden Mächte sind unabhängig von aller Politik: der natürliche Zwang und die sittliche Vernunfteinsicht.

Die Natur zwingt den Menschen, unfreiwillig die Bahn zu betreten, deren letztes Ziel die Friedensherrschaft unter den Völkern ist, eine Bahn, von welcher der Gang der Politik oft genug ablenkt, in die wieder einzulenken die Macht der Natur selbst nöthigt. Nennen wir es nun Schicksal oder Vorsehung, die menschliche Welt ist von Natur so eingerichtet, daß sie nicht anders kann, als unter den Formen der öffentlichen Gerechtigkeit in weitestem Umfange leben. Es ist, als ob die Natur mit der größten Weisheit alle Mittel vereinigt hätte, die unfehlbar dem menschlichen Dasein seine staatsbürgerlichen, internationalen, weltbürgerlichen Rechtsformen geben. Die Erde ist gemacht, um von Menschen bewohnt zu werden; der Mensch kann und soll überall leben. Das natürliche Mittel, das menschliche Geschlecht über die Erde zu verbreiten, ist der Krieg; der natürliche Trieb zum

*) Ebendas. II Abschn. — Bd. V. S. 421 — 434. Vgl. Rechtslehre. II Th. III Abschn. §. 62. Beschl. — Bd. V. S. 190—194.



Kriege ist der Eigennutz und das von kriegerischem Muthe belebte Selbstgefühl. Und wieder ist es der Krieg, der die Menschen mit unwiderstehlicher Naturgewalt zwingt, sich zu vereinigen. Die stärkste Vereinigung ist die beste; keine ist stärker als die politische, als der Staat, dem alle gehorchen. Keine Staatsmacht ist sicherer und darum mächtiger als die Herrschaft des Gesetzes. Weil von Natur die Gewalt das größte Recht hat, so zwingt die Natur selbst dazu, daß zuletzt das Recht die größte Gewalt hat; sie zwingt die Menschen, gute Bürger zu werden nicht aus moralischen, sondern aus natürlichen Gründen, aus dem Grunde der Selbsterhaltung.

Die Natur hat die Zwangsmittel, die Völker zu trennen und abzusondern. Diese Mittel trennen gewaltiger, als jemals ein Universalstaat, dieses Kunstproduct der Politik, im Stande ist, die Völker zu vereinigen. Die Mittel der natürlichen Trennung sind die Unterschiede der Sprachen und Religionen. Und wieder hat die Natur die stärksten Mittel, die Völker zu vereinigen; der Eigennutz hat den Erwerbstrieb, dieser den Handel zur Folge, dieser den Völkerverkehr im ausgedehntesten Umfange, den Reichthum und die Geldmacht, die nichts mehr scheut als den Krieg. Alle politischen Kriegsabsichten scheitern zuletzt an der Geldmacht und der Weltindustrie, deren Grundlage der Friede ist. So erzeugt sich unabhängig von der Politik und Moral von selbst und unwillkürlich aus dem Mechanismus der menschlichen Neigungen eine Friedensherrschaft in der Welt, die mächtiger ist als alle Kriegsgelüste. Und auf diesem Wege sichert die Natur durch praktische Motive die Richtung auf das Ziel des ewigen Friedens*).

*) Zum ewigen Frieden. II Abschn. 1 Zusatz. Von der Garantie des ewigen Friedens. — Bd. V. S. 435—444.

5. Das Recht der Philosophen im Staate. Kant und Plato.

Zu diesem Mechanismus der Neigungen, wodurch die Natur den Völkerfrieden veranstaltet und gleichsam garantirt, gesellt sich die sittliche Vernunfteinsicht, die jenes Ziel um seiner selbst willen verfolgt. Diese Einsicht zu verbreiten, das Ziel selbst mit allen seinen Bedingungen allen erkennbar zu machen, ist die Aufgabe der Philosophen. Die Philosophen sollen über die Möglichkeit des öffentlichen Friedens, über die Bedingungen dieser Möglichkeit gehört und von den öffentlichen Gewalthabern zu Rathe gezogen werden. Aber wie kann man von der Politik verlangen, daß sie auf die Philosophen höre? Wie kann man Staatsmännern, Gesetzgebern und Regenten zumuthen, daß sie die Philosophen um Rath fragen? Wenn Kant niemals ein Schwärmer war, so ist er, wie es scheint, an dieser Stelle einer geworden. Seit Plato hat kein Philosoph eine solche Sprache geführt. Indessen die Sache ist von Kant nicht so schwärmerisch gemeint, als sie zu sein den Anschein hat. Kant bildet sich nicht ein, daß die Philosophen in dieser Rücksicht ernstlich gefragt werden sollen. Er meint, man solle sie im Geheimen fragen, d. h. stillschweigend dazu auffordern, ihre Meinung zu sagen: man soll sie reden lassen, man soll ihnen nichts geben als öffentliche Gedankenfreiheit. Er nennt dieses den Philosophen eingeräumte Recht „den geheimen Artikel zum ewigen Frieden"*). Der Ausdruck ist mit Humor gewählt. Die geheime Frage der Staatsmänner an die Philosophen ist die stillschweigende, die nichts anderes bedeutet, als daß die Philosophen ungefragt reden dürfen. Darum bezeichnet sie Kant als „geheime Räthe", weil sie öffentlich oder

*) Ebendas. II Abschn. 2. Zusatz. — Bd. V. S. 444 — 445.

ausdrücklich keiner in Staatsangelegenheiten fragen wird. Der einzige geheime Artikel zum ewigen Frieden ist in dem Satz enthalten: „die Maximen der Philosophen über die Bedingungen der Möglichkeit des öffentlichen Friedens sollen von den zum Kriege gerüsteten Staaten zu Rathe gezogen werden."

Plato setzte die Verwirklichung seines Idealstaats, der ein vollkommenes Kunstwerk und Abbild der Gerechtigkeit sein wollte, auf den Fall, daß die Könige philosophiren oder die Philosophen Könige werden. Diese stolze Forderung macht Kant nicht. Aber er ist nicht weniger stolz in der Art, wie er sie verwirft. „Daß Könige philosophiren oder Philosophen Könige würden, ist nicht zu erwarten, aber auch nicht zu wünschen, weil der Besitz der Gewalt das freie Urtheil der Vernunft unvermeidlich verdirbt. Daß aber Könige oder königliche (sich selbst nach Gleichheitsgesetzen beherrschende) Völker die Classe der Philosophen nicht schwinden oder verstummen, sondern öffentlich sprechen lassen, ist beiden zur Beleuchtung ihres Geschäftes unentbehrlich, und weil diese Classe ihrer Natur nach der Rottirung und Clubbenverbindung unfähig ist, wegen der Nachrede einer Propaganda verdachtlos."

Dreizehntes Capitel.

Tugendlehre. Die Pflichten gegen sich selbst.

I.

Begriff der Tugendpflicht.

1. Rechts- und Tugendpflicht.

Die Freiheitsgesetze sind doppelter Art, äußere und innere: die Erfüllung der ersten ist erzwingbar, die der anderen nicht; jene sind Rechtsgesetze, diese sind Moralgesetze. Jedes Gesetz ist eine zu erfüllende Pflicht. Wenn es sich um ein inneres oder moralisches Gesetz handelt, so wird diese Pflicht nur dann erfüllt, wenn man sie thut um der Pflicht willen. In der Gesetzmäßigkeit der Triebfeder besteht hier einzig und allein die Pflichterfüllung. Die äußeren Freiheitsgesetze fordern nur, daß die Handlung mit dem Gesetz übereinstimme, alles andere ist ihnen gleichgültig; die inneren verlangen, daß die Gesinnung dem Gesetze und nur diesem entspreche. Die Rechtsgesetze beziehen sich bloß auf die Handlung, die Moralgesetze auf die Maxime der Handlung; die Handlung kann erzwungen werden, nie die Gesinnung. Wir nennen solche Pflichten, deren Erfüllung unerzwingbar ist, ethische im Unterschiede von den juristischen.

Wozu uns die sittlichen Pflichten verbinden, ohne daß sie uns

jemals dazu zwingen können, ist die pflichtgemäße Gesinnung, die an den sinnlichen und selbstsüchtigen Neigungen ihren hartnäckigen und immer erneuten Gegner findet. Die pflichtmäßige Gesinnung lebt im fortwährenden Kampfe mit den widerstrebenden Neigungen, mit dieser „Brut gesetzwidriger Gesinnungen"; sie lebt von diesem Kampf und erzeugt sich nur im Sieg über den beständigen und rastlosen Feind. Man kann die Stärke des moralischen Grundsatzes an der Stärke seiner den Neigungen widerstrebenden Kraft, an der Stärke der bekämpften und überwundenen Neigungen selbst messen. Diese im Kampfe bewährte Gesinnungsfestigkeit ist die sittliche Tapferkeit, die eigentliche Kriegsehre des Menschen, die Tugend. Die ethischen Gesetze verpflichten uns zur Tugend und können darum „Tugendpflichten" genannt werden: es sind diejenigen Pflichten, deren Erfüllung nur möglich ist durch die tugendhafte Gesinnung *).

2. Unterschied der Tugendpflichten.

Jede Pflicht ist ein zu erfüllender Zweck von unbedingter Geltung. Ein absoluter (an sich selbst gültiger) Zweck kann nur in einem Wesen bestehen, welches die Bedingung ausmacht, unter der es überhaupt Zwecke giebt: das ist die zwecksetzende oder praktische Vernunft, der vernünftige Wille oder die Person. Innerhalb unserer Welt ist die einzige Person der Mensch. Darum ist der Mensch als Selbstzweck oder die Menschenwürde das einzige Object, worauf sich alle unsere Pflichten beziehen. Es giebt nur Pflichten gegen Menschen; von Pflichten gegen andere Wesen kann nur im uneigentlichen Sinne geredet werden. So begrenzt sich das Gebiet der Ethik dahin, daß alle unsere Pflichten

*) Metaph. Anfangsgr. der Tugendlehre. Einleitg. I. Erörterung des Begriffs einer Tugendlehre. — Bd. V. S. 202 flgd.

sich auf die Menschheit beziehen entweder in der eigenen Person oder in der Person unserer Nebenmenschen: sie sind entweder Pflichten gegen uns selbst oder Pflichten gegen die anderen Menschen.

Das oberste Pflichtgebot lautet: nimm in allen deinen Handlungen die Menschenwürde in dir und in den Anderen zum Zweck, thue nichts, was diesen Zweck beeinträchtigt! Handle stets aus Achtung der Menschenwürde; handle nie aus der entgegengesetzten Maxime *)!

Wenn unser Wille vollkommen der Menschenwürde entspricht, so befinden wir uns im Zustande der Vollkommenheit; wenn unser äußeres Dasein in allen seinen Verhältnissen der Menschenwürde gemäß ist, so befinden wir uns in einem Zustande äußerer Vollkommenheit, den wir näher als Glückseligkeit bezeichnen. Die persönliche Vollkommenheit ist eigene That, sie ist nur möglich als Wirkung des eigenen Willens; niemand vermag diese Vollkommenheit in einem Anderen zu bewirken, denn niemand kann für einen Anderen wollen; wohl aber kann durch unsere thätige Mitwirkung die Glückseligkeit des Anderen gefördert werden. Jetzt läßt sich der Inhalt unserer Pflichten genauer so fassen: „mache zum Zweck deiner Handlungen die eigene Vollkommenheit und die fremde Glückseligkeit!" Jene bildet den Inhalt aller Pflichten gegen sich selbst, diese den Inhalt aller Pflichten gegen die Anderen. So sind die Pflichten ihrem Inhalte nach verschieden. Es giebt eine Mehrheit von Pflichten, darum auch eine Mehrheit von Tugenden, denn jede Pflichterfüllung ist Tugend **).

Die ethischen Gebote fordern die Handlung um der Pflicht willen: ich soll um ihrer selbst willen die eigene Vollkommenheit, um ihrer selbst willen die fremde Glückseligkeit befördern. Damit

*) Ebendas. Einl. II. III. — Bd. V. S. 206—210.

**) Ebendas. Einleitg. No. IV—VI.

eröffnet sich vor mir ein weiter Spielraum von Handlungen; das Gesetz sagt hier nicht, was ich im einzelnen Falle zu thun habe, es bestimmt nur meine Maxime, nicht die Handlung selbst. Auf welche Art ich zum Besten der eigenen Vollkommenheit und der fremden Glückseligkeit handeln soll, welche Mittel ich in dieser Absicht zu ergreifen, was ich zu thun habe, wenn verschiedene Pflichten sich gegenseitig bestreiten und einschränken: darüber sagt das ethische Gesetz nichts. Die Maxime ist bestimmt und genau, die Befolgung unbestimmt und weit. Je weiter die Verbindlichkeit, um so unvollkommener; die engste Verbindlichkeit, wodurch die Handlung in der genauesten Weise bestimmt wird, ist die vollkommenste. Je unvollkommener die Verbindlichkeit ist, um so unvollkommener ist auch die verbindende Pflicht. Darum nennt Kant die Tugendpflichten, so weit sie positiv sind, „weit und unvollkommen"; sie sagen nur, was wir beabsichtigen — nicht was wir thun sollen; sie sagen genau, was wir nicht thun sollen: sie sind vollkommen als Verbote, nicht als Gebote.

In diesem Punkte unterscheiden sich wieder die Moralgesetze von den Rechtsgesetzen, die ethische Verbindlichkeit von der juristischen. Die juristische Verbindlichkeit ist eng, die Rechtspflichten sind vollkommen; in dem engen Spielraume, den sie vorschreiben, bewegt sich der gebundene und erzwingbare Gehorsam mit voller Sicherheit. Diese Sicherheit fehlt in dem weiten Spielraume des moralischen Handelns. Hier entsteht im Zusammenstoß der Umstände ein Widerstreit der Pflichten, der Ausnahmen zu rechtfertigen scheint und ein Abwägen der Fälle nöthig macht, wobei die willkürliche Reflexion sich in weiten Grenzen ergeht. So bildet sich in der Tugendlehre die Anlage zur „Casuistik", die in der Rechtslehre fehlt. Weil die ethischen Gesetze vielumfassend und unbestimmt sind, so gehört Uebung dazu, um in je-

dem gegebenen Falle die Pflicht richtig zu erkennen und demgemäß richtig zu handeln, eine theoretische und praktische Uebung, zu deren Bestimmung die Ethik eine Methodenlehre giebt, welche die Rechtslehre bei der Natur ihrer Pflichten nicht nöthig hatte*).

3. Das Gegentheil der Tugend.

Kant und Aristoteles.

Mit dem Begriffe der Tugend ist auch der Begriff ihres Gegentheils gegeben. Tugend ist Handlung aus pflichtmäßiger Maxime; das Gegentheil der Tugend hat demnach den doppelten Fall, daß entweder alle Maxime fehlt und die Handlung völlig grundsatzlos ist, oder daß gehandelt wird aus der entgegengesetzten Maxime. Entweder es wird aus pflichtmäßiger Maxime gehandelt oder aus gar keiner oder (aus einer anderen als der pflichtmäßigen d. h. aus) pflichtwidriger Maxime. Der erste Fall ist die Tugend, die Gesinnung ist nie erzwingbar, darum ist die tugendhafte Handlung mehr als bloß schuldig, sie ist verdienstlich; der zweite Fall ist die Abwesenheit der Tugend, das nichtpflichtmäßige, grundsatzlose und darum moralisch werthlose Handeln, der moralische Unwerth; der dritte Fall ist das Handeln aus pflichtwidriger Gesinnung, die vorsätzliche Uebertretung der Pflicht, das conträre Gegentheil der Tugend, das Laster*).

Tugend und Laster unterscheiden sich mithin durch die moralische Denkweise, sie unterscheiden sich durch die Maximen, die entgegengesetzter Art sind: darum ist ihr Unterschied nicht graduell, sondern specifisch; es sind grundverschiedene sittliche Gattungen. Hier ist der Punkt, wo sich die kantische Ethik der

*) Ebendas. Einl. VII. VIII. und XVIII. Anmerkg.

**) Ebendas. Einl. II. (Anmerkg.) VII. — Bd. V. S. 208. 215 flgd.



aristotelischen scharf entgegensetzt. Aristoteles betrachtete die natürlichen Triebe gleichsam als den Stoff der Tugend und diese als deren richtige Form, als deren harmonisches Verhältniß. Die Tugend galt ihm als der maßvolle Trieb, als die richtige Mitte zwischen den beiden Extremen des Zuviel und Zuwenig. Es giebt hier eine natürliche Begierde nach Besitz: wenn dieser Trieb in extremer Weise sich vermindert, so entsteht die Verschwendung; wenn er in extremer Weise wächst, so entsteht der Geiz; wenn er zwischen Verschwendung und Geiz die richtige Mitte hält, so bildet er die Liberalität, welche Sparsamkeit und Freigebigkeit in sich vereinigt. Die Liberalität ist Tugend, Verschwendung und Geiz sind Laster. So bildet die Tugend die richtige Mitte entgegengesetzter Triebe, das Gegentheil der Tugend ist der Trieb im Uebermaße entweder der Stärke oder des Mangels. Die Tugend ist der wohlgeformte und maßvolle, das Laster der formlose, ungemäßigte Trieb. Der Unterschied zwischen Tugend und Laster ist hier nicht generell, sondern graduell. Wenn diese aristotelische Theorie der Tugend richtig wäre, so würde folgen, daß man aus der Tugend durch Vermehrung oder Verminderung das Laster erzeugen könnte, und ebenso umgekehrt aus dem Laster die Tugend; es würde folgen, daß man auf dem Wege von einem Laster zu dem entgegengesetzten die Tugend wie eine Station passiren müsse, denn als das Mittlere liegt sie auf dem Wege von einem Extreme zum anderen. So verfehlt man die richtige Unterscheidung zwischen Tugend und Laster und ebenso die richtige Unterscheidung der Laster selbst. Aus diesem doppelten Grunde ist die aristotelische Theorie unrichtig und unbrauchbar. Der Geiz ist die extreme Habsucht, die Verschwendung soll davon das maßlose Gegentheil sein; als ob die Verschwendung nicht auch habsüchtig, maßlos habsüchtig, also ebenfalls geizig

sein könnte, in sehr vielen Fällen sein muß! Der Verschwender will haben, um zu genießen; der Geizige will haben, um zu besitzen: also beide unterscheiden sich nicht durch den Grad, sondern durch die Maxime ihrer Habsucht; wenn die Absicht auf den Besitz die Maxime der Handlungen bildet, wenn alle Handlungen auf diesen Zweck abzielen, so entsteht der Geizhals; wenn die Absicht auf den Genuß die Handlungen beherrscht, so entsteht der Verschwender. Hieraus erhellt, daß man nur durch die Art und Beschaffenheit der Maximen die Laster sowohl von der Tugend als von einander zu unterscheiden vermag.

Die Tugend ist nicht bloß eine: diesen Satz stellt Kant der stoischen Sittenlehre entgegen. Die Tugend ist nichts Mittleres: dieser Satz gilt gegen die aristotelische Ethik. Die Tugend ist nichts Empirisches: dieser Satz widerspricht der gesammten dogmatischen Sittenlehre, die auf natürliche Neigungen die Tugend gründen wollte *).

4. Die moralische Gesundheit.

Es giebt eine der Tugend günstige und eine der Tugend entgegengesetzte Gemüthsverfassung. Nur in der vollkommenen inneren Freiheit kann die Pflicht der selbstgewählte, herrschende Grundsatz unserer Handlungen werden. Diese Freiheit ist getrübt, wenn die Affecte, die natürlichen Wallungen des Herzens, überhandnehmen und das Temperament herrscht; sie ist vollkommen aufgehoben und in ihr Gegentheil verkehrt, wenn die Leidenschaften, die selbstsüchtigen Begierden des Herzens, in uns walten und die Selbstliebe herrscht. Ein Beispiel des Affects

*) Ebendas. Einleitg. XIII. Allg. Grdsätz. in Behandl. der reinen Tugendlehre. Vgl. Tugendl. I Buch. I Abth. II Hptst. 2. Art. §. 10. — Bd. V. S. 264 flgd.



ist der Zorn, ein Beispiel der Leidenschaft der Haß. In beiden Fällen ist der Mensch seiner selbst nicht mächtig und darum zur Tugend und moralischen Pflichterfüllung unfähig. Nur in der vollkommenen Herrschaft über sich selbst wird das Gemüth fähig zum tugendhaften Handeln; nur in dieser Verfassung kann der Pflichtbegriff klar und deutlich auftreten, in jeder anderen ist er umwölkt oder ganz und gar verdunkelt. Die Herrschaft über sich selbst besteht in der affect- und leidenschaftslosen Stimmung, in der „moralischen Apathie", die nicht abgestumpfte Gleichgültigkeit oder Indifferenz, sondern jene sichere Gemüthsruhe ist, die den Zustand der moralischen Gesundheit ausmacht. Und weil der Mensch nur mit voller Freiheit tugendhaft handeln kann, darum darf das tugendhafte Handeln auch nicht Gewohnheit oder Fertigkeit werden, denn jede Gewohnheit ist ein unwillkürliches Handeln, worin die selbstbewußte Freiheit erlischt.

Wir haben schon früher von einem moralischen Gefühle geredet, welches der Pflichtbegriff in unserem Gemüthe erweckt, einem Gefühle nicht als Ursache, sondern als Wirkung der Pflicht, wodurch wir in eine dem pflichtmäßigen Handeln günstige Stimmung versetzt werden; dieses Gefühl bildet einen moralisch-ästhetischen Zustand, den Kant als die „Prädisposition zur Tugend" bezeichnet. In ihm vereinigt sich das Gefühl für die eigene Würde mit dem Gefühle für das Wohl der Anderen, das Selbstgefühl mit der Menschenliebe: diese Selbstachtung ist die günstige Prädisposition zur Erfüllung der Pflichten gegen uns selbst, diese Menschenliebe die günstige Prädisposition zur Erfüllung der Pflichten gegen die Anderen *).

*) Ebendas. Einleitg. XII. Aesth. Vorbegr. der Empfänglichk. des Gemüths für Pflichtbegriffe überhaupt. a. e. d. Einl. XV. XVI. XVII.

5. Die moralische Selbstprüfung.

Aber weder die innere Gemüthsfreiheit und Herrschaft über sich selbst noch die moralischen Empfindungen sind an sich schon Tugend. Die Tugend liegt nur in der Maxime, in der Maxime, die nichts enthält als die Pflicht. Hier ist es sehr leicht, daß eine andere Absicht mit aller Harmlosigkeit den Schein der Pflicht annimmt, daß sich das gute, im Grunde eigenliebige Herz als Pflichtbewußtsein geberdet und das tugendhafte Handeln an der Wurzel verdirbt. Nichts ist natürlicher als diese Vermischung der Pflicht mit der Neigung, als diese stille und unwillkürliche sophistische Ueberredung, die unsere Neigungen und Wünsche als Pflichten erscheinen läßt; nichts ist dem moralischen Handeln, der Tugend im strengen Sinne, gefährlicher. Darum ist vor aller Pflichterfüllung nöthig, daß man das unwillkürlich Vermischte genau sondert und tief in das eigene Herz hineinblickt, um die wahre Pflicht von der falschen, das Wesen vom Schein zu unterscheiden. Diese Prüfung ist die moralische Selbsterkenntniß. „Prüfe dein Herz!" ist das erste Gebot aller Pflichten; es ist die erste Pflicht gegen sich selbst als Bedingung aller anderen. Die Höllenfahrt, wie Kant sagt, ist der Weg zur Vergötterung. Jene moralische Selbstprüfung ist unsere Höllenfahrt. Sie führt durch eine Scylla und Charybdis, die beide glücklich vermieden sein wollen, oder wir leiden moralischen Schiffbruch, den schlimmsten von allen. Die eine Klippe ist die „schwärmerische Selbstverachtung", die andere die „eigenliebige Selbstschätzung", die falsche Demuth und der falsche Stolz. Wer in sein eigenes Herz schaut und sich in der Ueberzeugung gleichsam wohlthut: „ich bin zu allem Guten vollkommen unfähig," der ist an der einen Klippe gescheitert; wer in sein eige-

nes Herz schaut und ausrufen kann: „siehe da! es ist alles sehr gut!" der scheitert noch schlimmer an der anderen*).

6. Das Gewissen.

Der Pflichtbegriff lebt in uns, wir können und sollen diese Vorstellung zur alleinigen Maxime unseres Handelns machen; ob wir es wirklich thun oder gethan haben, das ist die Frage. Auf diese Frage giebt es eine ganz gewisse, ganz unfehlbare Antwort: diese Antwort ist das Gewissen, das auch ungefragt antwortet, weil es stets richtet. Jeder Mensch ist in seinem Gewissen der geborne und unfehlbare Richter über sich selbst; jeder Mensch hat den unsichtbaren Richter und hört seine Stimme; nicht jeder, bei weitem die wenigsten kehren sich ernstlich daran.

Das Gewissen richtet jede unserer Handlungen. Sein Richterspruch erklärt uns, ob die Handlung tugendhaft, ob sie moralisch war oder nicht. Im ersten Fall wird sie losgesprochen, im anderen verdammt. Entweder war die Handlung tugendhaft oder sie war es nicht; sie kann nicht beides zugleich sein, sie kann nicht zugleich verdammt und losgesprochen werden. War sie verdammungswürdig, so wird sie nie entschuldigt: es giebt kein weites Gewissen; war sie verdammungswürdig, so wird sie noch weniger losgesprochen: es giebt kein ungerechtes Gewissen; war sie in ihrem innersten Grunde nicht tugendhaft, so wird sie nie als tugendhaft erscheinen: es giebt kein irrendes Gewissen. Ein Richter von weitem Gewissen läßt, um bildlich zu reden, auch fünf einmal gerade sein; ein ungerechter Richter läßt auch sauer einmal für süß gelten; einem irrenden Richter kann auch schwarz einmal weiß erscheinen. Ein solcher Richter ist nur das Gewissen niemals: es ist immer eng, gerecht, unfehlbar.

*) Ebendas. I Th. I Buch. III Hptst. II Abschn. §. 14—15.

Es kennt jede unserer Handlungen in ihrem innersten Grunde. Ob die Handlung tugendhaft war oder nicht, darüber kann sich nur das Gewissen niemals täuschen. Denn der moralische Charakter meiner Handlung hängt einzig und allein davon ab, ob ich in der Handlung die Pflicht gewollt habe oder nicht. Möglicherweise habe ich in dem bestimmten Fall etwas für Pflicht gehalten, was nicht Pflicht war, ich habe über die Pflicht unrichtig geurtheilt, ich habe geirrt. Ein solcher Irrthum hebt den moralischen Charakter der Handlung selbst nicht auf; er haftet an meinem Urtheile, nicht an meiner Handlung. Wenn diese Handlung in gar keiner selbstsüchtigen Absicht geschah, so war der Wille rein, so war die Maxime pflichtmäßig, und darüber allein richtet das Gewissen. Ueber diesen Punkt giebt es keinen Irrthum. Ob meine Absicht pflichtmäßig oder selbstsüchtig war, darüber ist bei dem Gewissen, dem Herzenskündiger in mir, keine Täuschung möglich.

Aber wie ist das Gewissen selbst möglich? Ich, das Subject dieser Handlung, bin der Angeklagte. Ich, das Gewissen, bin der Richter über diese Handlung. Also bin Ich Richter und Partei zugleich, also ist hier Richter und Partei *eine* Person. Wie ist dieß möglich? Im bürgerlichen Leben wäre eine solche Vereinigung die ungerechteste aller Formen der rechtsprechenden Gewalt. Wie kann in einer solchen Form *der* Gerichtshof eingerichtet sein, bei dem nie auch nur die kleinste Ungerechtigkeit stattfindet? Das Problem ist bereits gelöst. Ein anderes ist das handelnde, ein anderes das richtende Ich. Jenes ist der „empirische", dieses der „intelligible Charakter", der den empirischen Chrrakter in allen seinen Handlungen begründet und verpflichtet, durchschaut und richtet. Wäre der Mensch nicht intelligibler Charakter, so wäre nicht zu erklären, wie er sich selbst

verpflichten, wie es also Pflichten gegen sich selbst geben könne. Die menschliche Natur vereinigt Sinnlichkeit und Freiheit*).

7. Pflichten gegen Gott.

Durch das Gewissen wird der Mensch verantwortlich für alle seine Handlungen, verantwortlich nicht für die äußere That, sondern für die geheime Absicht. Diese Verantwortung gehört nicht vor das Forum eines bürgerlichen Gerichtshofes; sie verlangt einen unsichtbaren Richter, der zugleich vorgestellt werden muß als das allverpflichtende Wesen, als der moralische Gesetzgeber, als Weltschöpfer oder Gott. Dann werden die Pflichten vorgestellt als göttliche Gebote: diese Vorstellungsweise ist nicht mehr bloß moralisch, sondern religiös. Die religiöse Vorstellungsweise gründet sich auf die moralische, nicht umgekehrt. Und wie die Pflichten sämmtlich reine Vernunftgesetze sind, so will auch die Religion ihrem wahren Inhalte nach begriffen werden „innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".

Nicht weil sie göttliche Gebote sind, gelten die sittlichen Gesetze für Pflichten; sondern weil sie Pflichten sind, darum allein sind sie unbedingt zu erfüllen und erscheinen als göttlich. Die Vorstellung ihrer Nothwendigkeit ist früher als die ihrer Göttlichkeit. Die letzte Vorstellung beruht auf der ersten als ihrer Voraussetzung. Wenn die Pflichten nicht als unbedingte Gebote vorgestellt werden müßten, so könnten sie nie als göttliche gelten. Wenn diese Gebote deßhalb befolgt werden müßten, weil Gott sie gegeben hat, so wäre ihre Erfüllung vor allem eine Pflicht gegen Gott. Nun ist der Grund der Verbindlichkeit in allen

*) Ebendas. Einl. XII. b. Eth. Elementarl. I. Buch. Einl. §. 1 — §. 3. Ebendas. I Buch. III Hptst. I Abschn. §. 13. Vergl. oben Cap. VII. Nr. II. 3. S. 133—135 und Schlußanmerkg.

Fällen, wo er nicht juristisch ist, rein moralisch. Darum giebt es keine Pflichten gegen Gott. Weder können wir die Sittengesetze überhaupt so auffassen, daß sie uns nur als göttliche Gebote verpflichten, noch giebt es neben den Pflichten gegen uns selbst und gegen die anderen Menschen ein besonderes Gebiet der Pflichten gegen Gott. Dieß wären die besonderen Religionspflichten neben den ethischen; jene befiehlt uns die Religion, diese die moralische Vernunft. Die frühere Sittenlehre hat diese Eintheilung ohne weiteres gemacht und die Religionspflichten in einem besonderen Abschnitte behandelt. Es ist aber klar, daß diese Pflichten gegen Gott sich von allen übrigen Pflichten ihrem Ursprunge und Wesen nach so sehr unterscheiden, daß beide niemals aus demselben Gesichtspunkte betrachtet und in den Zusammenhang einer Wissenschaft verknüpft werden dürfen. Gott hat uns gegenüber gar keine Pflichten; wir haben Gott gegenüber gar keine Rechte. Ein Verhältniß, wo auf der einen Seite nur Pflichten, auf der anderen nur Rechte sind, bildet eine Kluft, die kein Vernunftbegriff zu übersteigen vermag. Die Pflichten gegen die Menschheit sind Vernunftbegriffe, die Pflichten gegen Gott übersteigen unsere Vernunfteinsicht; darum nennt Kant die ersten „immanente", die andern „transscendente Pflichten". Wenn es solche Pflichten gäbe, wenn sie uns bezeichnet werden könnten, so wäre dieß niemals durch die eigene Vernunft, sondern bloß durch unmittelbare göttliche Offenbarung möglich. Die auf Offenbarung gegründete Kenntniß unterscheidet sich dem Wesen nach von der Vernunfterkenntniß. Hier ist die Grenze, welche beide trennt. Die Vorstellung besonderer Religionspflichten als Pflichten gegen Gott ist jenseits der Grenze. Sie gehört also nicht in die philosophische Moral, sondern in die Religionslehre, nicht in die Religion innerhalb der Grenzen der

bloßen Vernunft, sondern in die Lehre von der geoffenbarten Religion*).

8. Grenze des Pflichtbegriffs.

Die sittliche Vernunfteinsicht kennt nur Pflichten gegen die Menschheit; die Grenze der Menschheit ist auch die Grenze des Pflichtgebiets. Nur der Mensch hat Pflichten; er hat Pflichten nur gegen Menschen. Was uns als Pflicht gegen andere (nicht menschliche) Wesen erscheint, das ist im Grunde eine Pflicht gegen uns selbst. Wenn gewisse Pflichten einen solchen Schein annehmen, so werden sie gleichsam doppelsinnig oder amphibolisch. Kant nennt diesen Schein „die Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe: das, was Pflicht des Menschen gegen sich oder andere Menschen ist, für Pflicht gegen andere Wesen zu halten." Es ist z. B. offenbar eine menschliche Pflicht, nicht die Werke der Natur in roher Weise zu zerstören, die Thiere nicht zu quälen u. s. f., aber das ist keine Pflicht gegen die Thiere, sondern gegen uns selbst. Die Thierquälerei muß eine Rohheit und Unempfindlichkeit zur Folge haben, womit sich keine moralische Gemüthsverfassung, keinerlei Wohlwollen verträgt. So ist die Humanität in der Behandlung der Thiere, genau ausgedrückt, nicht Pflicht gegen die Thiere, sondern Pflicht gegen uns selbst in Ansehung der Thiere. Der Mensch soll nichts thun, was ihn unmenschlich macht. Das ist eine negative Pflicht, die wir gegen uns selbst haben. Nur aus diesem Grunde ist die Thierquälerei pflichtwidrig, nur deßhalb, weil sie unmenschlich ist. Es ist, wie man sieht, ein Umweg, auf welchem Kant

*) Tugendl. I Th. I Buch. III Hptst. I Abschn. §. 13. — Vgl. §. 18. Vgl. Beschluß. Von den Pflichten gegen Gott. — Bd. V. S. 329—332.

unsere Pflicht in Ansehung der Thiere begründet. Der Mensch hat keine unmittelbaren Pflichten gegen die Thiere, diese haben keine Rechte gegenüber dem Menschen: es giebt nach Kant kein sittlicher Wechselwirkung fähiges Verhältniß zwischen Mensch und Thier. Bekanntlich hat Schopenhauer an der gesammten Theorie der kantischen Pflichtenlehre, insbesondere an diesem die Thiere betreffenden Punkte den stärksten Anstoß genommen. Als die oberste Triebfeder der Sittlichkeit gilt bei Schopenhauer das Mitleid, die Sympathie, die Kant von den sittlichen Motiven ausschließt. Es soll das Mitleid sein, welches unmittelbar die Grausamkeit gegen die Thiere nicht um der Menschen, sondern um der Thiere selbst willen verbietet*).

II.

Pflichten gegen sich selbst. Unterlassungspflichten.

1. Physische Selbsterhaltung. (Selbstmord.)

Der Zweck, worauf sich insgesammt diese Pflichten beziehen, ist die eigene Vollkommenheit, die Würde der eigenen Person. Da zur Person auch die natürliche Individualität, das animalische Dasein gehört, so gebieten uns diese Pflichten die eigene Vervollkommnung sowohl in physischer als moralischer Hinsicht: die Cultur aller unserer Kräfte. Diese Gebote eröffnen uns einen weiten Spielraum und haben deßhalb eine weite Verbindlichkeit. Sie können unmöglich genau vorschreiben, was jeder zu seiner eigenen Vervollkommnung thun soll, sie können nur im Allgemeinen gebieten, daß diese Vervollkommnung der Grundsatz und Zweck unserer Handlungen sei. Als Gebote sind mithin die

*) Ebendas. I Th. I Buch. III Hptst. Episod. Abschn. Von der Amphibolie der moralischen Reflexionsbegriffe u. s. f. §. 16—17. — Bd. V. S. 276—278.

Pflichten gegen uns selbst (wegen ihrer weiten Verbindlichkeit) unvollkommene Pflichten.

Doch können sie genau bestimmen, was wir zum Zweck unserer Vervollkommnung vermeiden sollen sowohl in physischer als moralischer Hinsicht. Nach beiden Seiten sind die negativen Pflichten gegen uns selbst vollkommen; sie können auch Unterlassungspflichten genannt werden, denn sie gebieten, was unter allen Umständen unterlassen, sie verbieten, was in keinem Falle gethan werden soll. Die erste Bedingung der eigenen Vervollkommnung ist die Selbsterhaltung; das Gegentheil der Selbsterhaltung ist die Selbstzerstörung, die, moralisch genommen, Selbstentwürdigung oder Wegwerfung ist.

Es werden demnach die Unterlassungspflichten gegen uns selbst in diese beiden Formeln eingehen: 1) zerstöre nicht dein physisches Selbst! 2) entwürdige nicht dein moralisches Selbst, wirf dich nicht weg!

Die physische Selbsterhaltung besteht im leiblichen Dasein, in der Fortpflanzung des Geschlechts, in der leiblichen Ernährung. Das pflichtwidrige Gegentheil ist die vorsätzliche Selbstzerstörung: die Selbstentleibung oder der Selbstmord, der unnatürliche Geschlechtsgenuß oder die wollüstige Selbstschändung, der unnütze Gebrauch der Nahrungsmittel oder die Selbstbetäubung. Da Kant die vorsätzliche Pflichtübertretung als „Laster" bezeichnet, so war er genöthigt, den Selbstmord unter die Laster zu rechnen, während eigentlich nur ein zur Gewohnheit und zum Hange gewordenes pflichtwidriges Handeln Laster genannt werden kann.

Allen diesen Unterlassungspflichten gegenüber hat die Casuistik ihr Spiel. Ob unter allen Umständen der Selbstmord verwerflich ist, auch in dem Fall einer heroischen Aufopferung, wie bei dem

Heldentode des Curtius u. s. f.? Ob es erlaubt sei, vorsätzlich etwas zu thun, das den Tod zur Folge haben könne? Bekanntlich war Kant einer der hartnäckigsten Gegner der Schutzblattern, die er für Einimpfung der Bestialität, für eine Selbstvergiftung erklärte. Er macht daraus die casuistische Frage in seiner Moral: „ist die Pockeninoculation erlaubt?" Besonders komisch nimmt sich die Casuistik bei der dritten Unterlassungspflicht aus. Der zu reichliche Genuß der Nahrungsmittel, namentlich des Weins, verbindet sich oft mit den geselligen Freuden eines Gastmahls. Kant selbst war kein Verächter des ersten Genusses und ein großer Liebhaber des zweiten. Was ist in dem geselligen Gastmahl reizender als die Unterhaltung, die belebte Gesprächigkeit, und was belebt diese mehr als der Wein? Darf man in dieser Rücksicht „dem Wein, wenngleich nicht als Panegyrist, doch wenigstens als Apologet, einen Gebrauch verstatten, der bis nahe an die Berauschung reicht?" Und wenn beim Gastmahle die richtige Grenze im Genuß leicht überschritten wird, ist nicht die förmliche Einladung dazu fast gleich einer vorsätzlichen Unmäßigkeit? Man möge nicht über die Zahl der Musen, wie Chesterfield sagt, Gäste einladen, denn je kleiner die Gesellschaft ist, um so mehr muß sich beim allgemeinen Gespräche der physische Genuß beschränken. Es ist, als ob unserem Philosophen seine bekannte Liebhaberei für die geselligen Tischfreuden hier in der Moral auf's Gewissen falle und er sich anstrenge, sie mit dem Pflichtbegriff gründlich auseinanderzusetzen. Zuletzt wirft er die komisch-casuistische Frage auf: „wie weit geht die sittliche Befugniß, diesen Einladungen zur Unmäßigkeit Gehör zu geben*)?"

*) Ebendas. I Th. I Buch. I Hptst. Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst als ein animalisches Wesen. §. 6. §. 8. — Bd. V. S. 250—59.

2. Moralische Selbsterhaltung. (Lüge. Geiz. Kriecherei.)

Kant und Benjamin Constant.

Die moralische Selbsterhaltung ist die Erhaltung der eigenen Würde; das pflichtwidrige Gegentheil ist die vorsätzliche Selbstentwürdigung oder Wegwerfung der eigenen Person. Das Verbot heißt: „wirf dich nicht weg! handle nicht ehrlos!"

Die erste Bedingung der Ehrenhaftigkeit ist die Ehrlichkeit. „Sei, was du bist! Wolle nie scheinen, ein Anderer zu sein! Zu deiner Person gehört auch alles, was du denkst und weißt. Sei durchaus und in allem wahrhaft!" Das vorsätzliche Gegentheil der Wahrhaftigkeit ist die Lüge, „Lüge nie!" Bei Kant gilt die Lüge als die Wurzel alles Uebels. Sie ist das Element alles Bösen, sie war die erste Sünde der Menschen, die noch dem Brudermorde voranging. Es giebt keinen Fall, wo die Lüge erlaubt wäre. Kant nimmt die Sache so ernsthaft, daß er die casuistische Frage aufwirft, ob man aus bloßer Höflichkeit: „gehorsamer Diener!" sagen dürfe?

Er will auch der Nothlüge keine Ausnahme gestatten. Sie kann nie rechtlich erlaubt sein, weil sie unter allen Umständen moralisch verboten ist. Noch neuerdings hat Schopenhauer den kantischen Erklärungen entgegen die Nothlüge durch die Nothwehr gerechtfertigt. Wie das Unrecht durch Gewalt und durch List zugefügt werden könne, so müsse auch eine Abwehr des Unrechts in beiden Formen erlaubt sein; die Nothwehr durch List sei die Nothlüge. Kant verwirft sie selbst im äußersten Falle. Man denke sich einen Verfolgten, der sich in der äußersten Gefahr zu uns flüchtet und mit unserm Wissen in unserm Hause verbirgt; die Verfolgung selbst sei die ungerechteste, es sei ein Mörder,

der sein Opfer aufsucht, dieses Opfer sei unser Freund; so dürfen wir selbst in diesem äußersten Falle den Mörder nicht belügen, wenn er uns nach dem Aufenthalte des Verfolgten frägt. Benjamin Constant hat in einer französischen Zeitschrift diesen Satz des deutschen Philosophen zu widerlegen gesucht. Wenn der Grundsatz, die Wahrheit zu sagen, ohne alle Einschränkung gelten solle, so könne sich damit keine menschliche Gesellschaft vertragen. Wir seien die Wahrheit zu sagen nur da verpflichtet, wo der Andere ein Recht auf die Wahrheit habe und ein solches Recht könne der Mörder nie haben. Aehnlich ist Schopenhauer's Einwurf gegen Kant. Die Pflicht, die Wahrheit zu sagen, hat ihre rechtlichen Einschränkungen und Ausnahmen. Kant entgegnete dem Franzosen, daß die Wahrhaftigkeit eine Pflicht nicht gegen andere, sondern lediglich gegen uns selbst sei; niemand habe ein Recht auf Wahrheit, wir seien die Wahrhaftigkeit uns selbst und nur deßhalb jedem Anderen schuldig.

Die Würde jeder Person ist unter allen Umständen dem Werthe der Sache übergeordnet und der Würde anderer Personen gleich. Es ist darum eine Selbstentwürdigung, wenn wir uns vom Besitze bis zur persönlichen Wegwerfung beherrschen lassen oder uns anderen Personen bis zur persönlichen Wegwerfung unterordnen. Wird der Trieb zum Besitz Maxime, so ist diese Art der Selbstentwürdigung der Geiz, und zwar der karge Geiz oder die Knickerei. Wenn wir uns vor anderen Personen bis zur Wegwerfung demüthigen, so ist diese Art der Selbstentwürdigung die Servilität oder Kriecherei. Es muß alles vermieden werden, was entweder Servilität ist oder zur Servilität d. h. zur niederträchtigen Abhängigkeit von einem Anderen führt; dazu gehört jede knechtische Form, jedes Preisgeben des eigenen Rechts, alles Annehmen entbehrlicher Wohlthaten, die man nicht

erwiedert, alles Schmeicheln, Schmarozen, Betteln und leichtsinnige Schuldenmachen.

Hier wirft Kant die sehr begründete und ernste casuistische Frage auf, ob es nicht einer feilen Veräußerung der persönlichen Unabhängigkeit und Würde gleichkommt, wenn man in den äußeren Umgangsformen absichtlich dem Ausdrucke der Selbsterniedrigung und Unterwürfigkeit den Vorzug giebt vor der einfachen Sprache des Anstandes und nicht tief genug heruntersteigen kann in das Würmerreich der Sprache. „Die vorzüglichste Achtungsbezeugung in Worten und Manieren selbst gegen einen nicht Gebietenden in der bürgerlichen Verfassung, die Reverenzen, Verbeugungen, höfische den Unterschied der Stände mit sorgfältiger Pünktlichkeit bezeichnende Phrasen, welche von der Höflichkeit ganz unterschieden sind, das Du, Er, Ihr und Sie oder Ew. Wohledlen, Hochedlen, Hochedelgeboren, Wohlgeboren (ohe, jam satis est!) in der Anrede, als in welcher Pedanterie die Deutschen unter allen Völkern der Erde (die indischen Kasten vielleicht ausgenommen) es am weitesten gebracht haben, sind es nicht Beweise eines ausgebreiteten Hanges zur Kriecherei unter den Menschen? (Hae nugae in seria ducunt.) Wer sich aber zum Wurm macht, kann nachher nicht klagen, daß er mit Füßen getreten wird*)."

*) Ebendas. I Th. I Buch. II Hptst. Die Pflicht des Menschen gegen sich selbst, bloß als moralisches Wesen betrachtet. §. 9 — §. 12. — Bd. V. S. 259—271 (Schluß). — Vgl. Kant über ein vermeintl. Recht aus Menschenliebe zu lügen (1797). — Bd. V. S. 467—476.

Vierzehntes Capitel.

Die Pflichten gegen andere Menschen. Erziehungslehre.

I.

Pflichten der Liebe und Achtung.

Der unbedingte Zweck aller sittlichen Handlungen ist die persönliche Menschenwürde in uns und anderen; dieser Zweck soll in jeder Handlung gegenwärtig sein als deren Maxime. Daraus erhellt, welche sittlichen Pflichten wir in Rücksicht auf unsere Mitmenschen zu erfüllen haben: wir sollen ihre Zwecke (so weit sie eines sind mit dem Sittengesetze) zu den unsrigen machen; wir dürfen ihre Personen nie zu unseren Mitteln herabwürdigen. Wir können nicht machen, daß der Andere seine Würde behauptet und das Sittengesetz erfüllt, er kann es nur erfüllen durch seine eigenste That und seine innerste Gesinnung, die kein Anderer für ihn haben kann, aber wir können alles vermeiden, um die Menschenwürde in der fremden Person nicht zu beeinträchtigen und zu verletzen. Die Achtungspflicht gegen andere bestimmt sich daher in der Form des Verbots: „betrachte und behandle die anderen Menschen nie als deine Mittel, verletze nie ihre Würde; habe stets diese Würde vor Augen und mache sie zur Richtschnur

deiner Handlungsweise!" Das Verbot ist eng; in dieser Form erscheint die Achtung gegen andere als eine genau bestimmte, vollkommene Pflicht. Wir thun damit nichts Uebriges, nichts Verdienstliches, sondern nur etwas Schuldiges; wir erweisen damit den Menschen keine Wohlthat, die Dank von der anderen Seite verdiente.

Wir sollen die Anderen nie als unsere Mittel ansehen, vielmehr ihre Zwecke, so weit es möglich ist, zu den unsrigen machen. Der Zusatz: „so weit es möglich ist," enthält eine doppelte Einschränkung. Unsittliche Zwecke dürfen nie die unsrigen werden. Der sittliche Endzweck jedes Menschen ist die eigene Vollkommenheit oder die Würdigkeit glückselig zu sein: diesen Zweck der anderen Person können wir nicht zu dem unsrigen machen, denn die eigene Vollkommenheit kann jeder nur selbst besorgen; würdig zur Glückseligkeit kann jeder nur sich selbst machen. Diese Würdigkeit ist Sache der Gesinnung, des innersten Menschen selbst, und hier ist es absolut unmöglich, daß Einer für den Anderen eintritt. Es bleibt daher von den sittlich-berechtigten Zwecken nur das Wohl des Anderen übrig; die Glückseligkeit ist von dem sittlichen Endzwecke nicht ausgeschlossen, sondern mit darin begriffen unter einer gewissen Bedingung. Diese Bedingung muß der Andere selbst bewirken; zu seinem Wohle dagegen können und sollen wir mithelfen. Wenn ich das Wohl des Anderen zu meiner Maxime mache, so ist mein Verhalten gegen den Anderen nicht das eines zufälligen Wohlgefallens, sondern eines moralisch begründeten Wohlwollens. Das Wohlgefallen ist Neigung, die auf Affecten beruht, „pathologische Liebe"; das Wohlwollen ist „praktische Liebe". Diese praktische Liebe verlangt die Tugendpflicht. Wenn die christliche Sittenlehre gebietet: „liebet eure Feinde!" so fordert sie nicht die pathologische, sondern die

praktische Liebe: die Maxime des Wohlwollens gegen alle Menschen. Denn wer sollte von diesem Wohlwollen ausgeschlossen sein, wenn nicht einmal die Feinde davon ausgeschlossen sein dürfen?

So unterscheiden sich die Pflichten gegen die anderen Menschen in die beiden Arten der „Liebes- und Achtungspflichten"; jene sind wegen ihrer weiten Verbindlichkeit unvollkommene, diese dagegen wegen ihrer negativen und engen Form vollkommene Pflichten; die Erfüllung der ersten ist Verdienst, die der anderen Schuldigkeit*).

1. Die praktische Liebe.

a. Wohlthätigkeit und Dankbarkeit.

Der Beweggrund in allen Liebespflichten ist die Maxime des Wohlwollens; das Wohlwollen verpflichtet zum Wohlthun, die empfangene Wohlthat verpflichtet zur Dankbarkeit. Die Wohlthätigkeit beschreibt ihrer Geltung nach den größten Umfang, denn sie gilt für alle; sie kann ihrer Stärke nach nur in einem engen Kreise geübt werden. Was die wohlwollende Gesinnung thut, kann auf Seite des Empfängers nur die erkenntliche oder dankbare Gesinnung erwiedern. Die Gesinnung kann durch keine That, sondern nur durch Gesinnung vergolten werden: darum ist die Dankbarkeit unauslöschlich, sie ist eine heilige Pflicht, von der uns nichts lossprechen kann. Wir heben die Dankbarkeit nicht dadurch auf, daß wir die Wohlthat durch Wohlthat erwiedern; wir haben sie früher empfangen, als wir sie erwiedern konnten. Die Schuld bleibt unvertilgbar. Jedes Schuldgefühl ist drückend. Diesen Druck zu erleichtern, giebt es nur einen einzigen mora-

*) Metaph. Anfangsgründe der Tugendlehre. I Th. Eth. Elementarl. II Buch. I Hptst. I Abschn. §. 23—25.

lischen Weg: daß wir die dankbare Gesinnung recht von Grund aus hegen, daß wir von Herzen dankbar sind und uns in dieser Gesinnung selbst wohl fühlen.

Es giebt eine falsche Art, Wohlthaten zu erweisen: wenn sie nicht aus reinem Wohlwollen, sondern in der Absicht erwiesen werden, Dankbare zu machen und dadurch den Empfänger in ein moralisches Schuldverhältniß zu bringen. Diese Absicht ist eigennützig; dadurch wird die Wohlthat vergiftet und das Schuldgefühl eine Last, welche die dankbare Gesinnung erdrückt. Wenn man die Absicht gehabt hat, Dankbare zu machen, so muß man sich nicht wundern, wenn diese Absicht fehlschlägt und man am Ende den Undank erzeugt hat.

Die Undankbarkeit ist die pflichtwidrige, unmoralische Art, die Schuld der Dankbarkeit zu tilgen oder den Druck dieser Schuld loszuwerden. Jedes Schuldgefühl macht uns abhängig. Gegen jede Abhängigkeit von einem Anderen rührt sich der menschliche Stolz; wenn er sich dagegen empört, so macht er Undankbare. Der Stolz ist sehr oft die Ursache des Undankes. Es liegt eine gewisse Ungleichheit in dem Verhältnisse des Wohlthäters und des Empfängers. Die ächte Dankbarkeit, die von Herzen kommt, fühlt diese Ungleichheit nicht. Wenn man erst anfängt, die Ungleichheit zu empfinden, so geräth man in die peinliche, bittere Stimmung, die der Undaukbarkeit den Weg bahnt. Wo diese Ungleichheit am wenigsten fühlbar ist, da sind gewöhnlich die Menschen mit ihrer Dankbarkeit am freigebigsten. Die Dankbarkeit der Nachwelt, der Undank der Mitwelt ist sprüchwörtlich. Je näher (nicht dem Blute nach, sondern) in Raum und Zeit uns die Wohlthäter der Menschheit stehen, um so mehr sind wir geneigt, uns auf gleiche Ebene mit ihnen zu stellen, um so unbequemer, drückender erscheint ihre Höhe, um so lästiger wird

uns die Pflicht der Dankbarkeit. Das ist wohl der Grund, warum der Prophet nirgend weniger gilt als in seinem Vaterlande: weil nirgends die Ungleichheit mit ihm stärker empfunden wird, als wo die Vergleichung am nächsten liegt. Dieses Gefühl ist der größte Feind der Dankbarkeit. Es vergiftet die Dankbarkeit und verkehrt sie in die entgegengesetzte Gesinnung. Um das angenehme Gleichgewicht wiederherzustellen, zieht man die Wohlthäter der Menschheit von ihrer Höhe herunter und setzt sie herab auf den Fuß des gewöhnlichen Menschenlebens; nicht genug, daß man ihre Verdienste nicht anerkennt, man sucht begierig ihre Fehler und erdichtet sie, wenn man sie nicht findet. Ein solcher Undank liegt in der schlimmen Art der menschlichen Natur. Kant nennt ihn „die auf den Kopf gestellte Menschenliebe"*).

b. Wohlwollen und Neid.

Auf der dem Wohlwollen entgegengesetzten Seite liegt der Neid, die Gesinnung, die fremdes Wohl mit Widerwillen betrachtet. Die Gaben des Glücks sind ein Vorzug, der den äußeren Werth des menschlichen Lebens in den Augen der Welt erhöht. Jeder Vorzug begründet eine Ungleichheit, einen Contrast, gegen den sich das menschliche Selbstgefühl der Nichtbevorzugten sträubt. Diese Regung ist natürlich und verstummt nur vor dem moralischen Bewußtsein der Menschenwürde, mit der sich der äußere Menschenwerth nicht vergleicht. Wer sich zu diesem Bewußtsein nicht erheben kann, der ist jenen natürlichen Regungen widerstandslos preisgegeben. In der unwillkürlichen Aufregung des natürlichen Selbstgefühls gegen die fremden Vorzüge liegt das Element des Neides, das nur entwurzelt werden kann

*) Ebendas. I Th. II Buch. I Hptst. I Abschn. A. §. 29—31. B. §. 32. 33. §. 36 b.

durch die rein moralische Gesinnung. Ohne dieses sittliche Gegengewicht wächst das feindselige Element und wird zum boshaftesten Ungeheuer, das die menschliche Seele aus ihrem dunkeln Abgrunde zur Welt bringt. Gegen den Neid ist die einzige Rettung die Liebe, und zwar die praktische Liebe, die zur Maxime gewordene wohlwollende Gesinnung. Die Glücklichen sind die Beneideten: so will es das Naturgesetz der menschlichen Neigungen; nur das Sittengesetz will es nicht. Der Zusammenhang zwischen Glück und Neid beruht auf einer dunkeln Naturmacht, die nur vor der Macht des sittlichen Gesetzes verschwindet. Die Alten haben den Neid ein Verhängniß genannt, das Schicksal der Glücklichen; die Macht des Schicksals erschien ihnen als eine göttliche Nothwendigkeit, darum redeten sie von einer „neidischen Gottheit". Die Begriffe haben sich aufgeklärt, die Sache ist geblieben. Der Neid ist auch heute noch das unvermeidliche Schicksal der Glücklichen. Aber heutzutage, um nach unseren Begriffen zu reden, ist es nicht mehr die Gottheit oder das Schicksal, welches neidisch ist, sondern es ist der Neid, der häufig als Schicksal auftritt. Das Schicksal hat nur seinen göttlichen Charakter verloren, es führt die menschliche Larve; es hat aufgehört, unbegreiflich und dunkel zu sein, es ist jedem bekannt in seinen alltäglichen, häßlichen Zügen *).

c. Mitgefühl und Schadenfreude. (Mitleid.)

Das natürliche Selbstgefühl enthält die Anlage zur Undankbarkeit und zum Neide. Hier findet die praktische Menschenliebe einen mächtigen, von der Natur selbst gerüsteten Gegner, der ihr die Pflichterfüllung schwer macht. Sie wird gut thun, sich einen Verbündeten unter den menschlichen Gefühlen zu suchen, die den

*) Ebendas. I Th. II Buch. I Hptst. I Abschn. §. 36 a.

gehässigen Regungen widerstreben. Es giebt eine menschliche Empfindungsweise, die unwillkürlich der praktischen Menschenliebe dient: das ist die „Humanität", die Theilnahme an allem Menschlichen, das für menschliche Leiden und Freuden offene Gemüth, das mit dem Chremes des Terenz sagt: „ich bin ein Mensch; alles, was Menschen widerfährt, das trifft auch mich!" Wenn wir ein Herz für die Menschen fassen, so ist dieß die richtige Gemüthsstimmung, um das Wohlwollen zu unserer Maxime und das fremde Glück zu unserer Pflicht zu machen. Diese humane Empfindungsweise ist unabhängig von den vorübergehenden Wallungen des Herzens; sie ist praktisch, nicht bloß ästhetisch oder empfänglich. Es muß von der praktischen Theilnehmung die passive Empfänglichkeit für fremdes Wohl und Wehe unterschieden werden; die bloße Mitleidenschaft, das (freudige oder schmerzliche) Mitgefühl mit fremden Zuständen hat in Kant's Augen kaum einen sittlichen Werth. Von keiner Sittenlehre ist das Mitleid und überhaupt die natürliche Sympathie verächtlicher behandelt worden. Die praktische hülfreiche Theilnahme gilt alles, das bloße Mitleid nichts. Bei Schopenhauer ist das Mitleid das oberste sittliche Motiv, bei Kant ist es gar keines, es gilt ihm für eine bloß passive, gerührte, ohnmächtige Empfindung. Das fremde Leiden steckt uns an. Das Mitleid ist nichts anderes als eine solche Ansteckung, ein pathologisches, kein praktisches Gefühl. Was hilft es, wenn ich mitleide? Was hilft es, wenn statt des Einen, den das Uebel trifft, jetzt ihrer zwei leiden? Der Eine leidet in Wahrheit, der Andere in der Einbildung. Wozu das imaginäre Leiden? So erscheint in den Augen Kant's das Mitleid als eine Verschwendung der Gefühle, als ein der moralischen Gesundheit schädlicher Parasit, den man sich hüten solle zu nähren. „Es kann unmöglich Pflicht sein, die Uebel in der Welt zu

vermehren." Das Mitleid ist eine solche unnöthige Vermehrung. Helfen, wo und soviel man kann, und wo man es nicht kann, sich nicht durch eingebildete Gefühle verweichlichen und zum Handeln unfähig machen: das ist Kant's dem Mitleide widersprechende Moral. Das Mitleid ist pathologisch; es beruht nicht auf Maximen, sondern auf Affecten. Wenn man bloß aus Mitleid wohlthut, so thut man eigentlich sich selbst wohl, nicht dem Anderen. Darum unterscheidet die ächte Sittenlehre so genau zwischen pathologischer und praktischer Menschenliebe. An ihren Früchten läßt sich der Unterschied beider am besten darthun. Die praktische Menschenliebe macht den Menschenfreund, der es bleibt unter allen Umständen; was er thut, das thut er aus fester, unerschütterlicher Gesinnung, nicht sich oder dem Anderen zu gefallen, sondern um der Pflicht willen, die unwandelbar sich gleich bleibt. Dagegen die pathologische Menschenliebe kann leicht den Menschenfeind machen und in ihr Gegentheil umschlagen; gerade die weichherzigsten Menschen sind Misanthropen geworden. Ihre Neigungen wurden nicht erwiedert, ihre Wohlthaten nicht anerkannt; wo sie Liebe gesäet hatten, ernteten sie Haß; wo sie Dankbarkeit verdient, lohnte sie Undank. Da sie bloß aus Neigung, aus gutem Herzen, aus weichem Gefühle gehandelt, mußten sie so oft getäuscht werden; endlich sind sie verbittert; die Verbitterung kommt bei solchen Gemüthern schnell; die Menschen erscheinen ihnen jetzt sammt und sonders unwürdig ihrer Neigung; alle ihre früheren Wohlthaten erscheinen ihnen jetzt als so viele Thorheiten, die sie dadurch gut machen wollen, daß sie sich nunmehr im Gegentheil überbieten. So werden in dem rauhen Klima der Welt die weichen, mitleidigen Herzen am ehesten erkältet, und aus dem wärmsten Menschenfreunde wird oft über Nacht ein Timon. Nur die Maximen sind unbeugsam und stehen aufrecht gegen jede

widerwärtige Erfahrung. Sie machen den Menschen nicht weich, aber gut.

Das Gegentheil der wohlwollenden Gesinnung überhaupt ist die gehässige; der praktischen Menschenliebe liegt der Menschenhaß gegenüber. Die Liebespflichten sind Wohlthätigkeit, Dankbarkeit, Theilnehmung; die entgegengesetzten Gesinnungen sind Neid, Undank, Schadenfreude. Wie sich die menschliche Theilnahme freut, wenn es dem Anderen gut geht, so erquickt sich die Schadenfreude an dem Unglücke des Anderen. Die Schadenfreude ist in ihrem natürlichen Ursprunge am nächsten dem Neide verwandt. Sie ist die Freude, welche der Neid sich wünscht. Wenn ich über das Glück des Anderen Schmerz empfinde, so liegt schon darin, daß ich mich freuen werde über sein Unglück. Und diesen geheimen Wunsch sollte man haben und nichts thun, ihn zu erfüllen? Wem das fremde Unglück Freude gewährt, der hat schon den Trieb, dem Anderen zu schaden. Der Neid ist nicht bloß gehässig, er ist schädlich und darum furchtbar. Unter den feindseligen Gesinnungen ist er die schlimmste. Das kleine verunglimpfende Wort, das der Neid zum Nachtheile des Anderen fallen läßt, ist schon das Element einer verderblichen, boshaften That. Es ist der Contrast, der das menschliche Gemüth zum Neid und zur Schadenfreude aufregt. Der empfundene Contrast des eigenen Zustandes mit fremden Vorzügen macht den Neid; dieselbe Empfindung gegenüber fremdem Nachtheil und Unglücke macht die Schadenfreude. Die erste natürliche Regung sowohl zum Neid als zur Schadenfreude ist das Gefühl des eigenen Zustandes. Wenn ich es schmerzlich empfinde, daß ich schlimmer daran bin, als andere, so ist bei mir der Neid im Anzuge; wenn ich mit Behagen empfinde, daß es auf meiner Seite besser steht als auf der anderen, so erwacht in mir die Schadenfreude. Mit

psychologischer Feinheit urtheilt Kant über diese Entstehung der Schadenfreude: „sein Wohlsein und selbst sein Wohlverhalten stärker zu fühlen, wenn Unglück oder Verfall anderer in Skandale gleichsam als die Folie unserem eigenen Wohlstande untergelegt wird, um diesen in ein desto helleres Licht zu stellen, ist freilich nach Gesetzen der Einbildungskraft, nämlich des Contrastes, in der Natur gegründet.“ So bringt uns die Selbstliebe, wenn sie nicht durch das Pflichtgefühl besiegt wird, in eine moralisch so verkehrte Gemüthsverfassung, daß wir uns über den Unwerth des Anderen freuen, um den eigenen Werth zu genießen*).

2. Die sittliche Achtung.

Charakteristik des Hochmuths.

Es liegt der gehässigen Gesinnung nahe, weil sie den fremden Unwerth gern sieht, den fremden Werth zu verkleinern, und da der eigentliche Werth des Menschen in seiner Würde besteht, diese anzutasten. Dann hat sie nicht bloß die Pflicht der Menschenliebe unterlassen, nicht bloß das Gegentheil dieser Pflicht gethan, sondern die schuldige Pflicht der Achtung gegen andere verletzt. Die Achtungspflicht gegen andere befiehlt in der Form des Verbotes: „verletze niemals die fremde Würde, enthalte dich streng jeder Herabsetzung anderer Menschen, mache diese Unterlassung zu deiner Maxime!“ In dieser Form ist die Achtungspflicht genau bestimmt und vollkommen.

Es lassen sich drei Arten unterscheiden, in denen auf unsittliche Weise die fremde Würde gekränkt, die fremde Person herabgesetzt wird. Wir schätzen den Anderen gering im Vergleiche mit uns selbst, halten uns für besser als ihn und behandeln in diesem Dünkel den Anderen vornehm: diese Form ist der „Hochmuth“.

*) Ebendas. I Th. II Buch. I Hptst. I Abschn. C. §. 34. §. 36c.

Wir verkleinern den Anderen nicht bloß bei uns selbst durch die vornehme Geringschätzung, sondern in den Augen der Leute durch das geringschätzige Urtheil, den üblen und böswilligen Leumund: diese Form ist das „Afterreden". Mit Vorliebe wird erzählt, was dem Anderen nachtheilig ist, seine Fehler werden hervorgehoben, seine Sitten ausgespäht, um so viele Fehler als möglich zu finden, und wenn das Gefundene nicht zureicht, so werden die wirklichen Fehler vergrößert, und zuletzt solche, die gar nicht vorhanden sind, von der schmähsüchtigen Einbildung erfunden. So endet die Afterrede mit der Verleumdung. Keiner ist ohne Mängel und Schwächen. Die Verkleinerungssucht findet überall Stoff genug, um sich zu weiden; sie braucht die vorhandenen Mängel nur auf das grellste zu beleuchten und so zu entblößen, daß sie aller Welt in die Augen springen, daß der Andere, die Zielscheibe unseres Urtheils, vor aller Welt lächerlich erscheint: diese Form der Verkleinerung ist die „bittere Spottsucht oder Verhöhnung".

Die Grundform der verletzten Achtung gegen andere ist der Hochmuth. Es ist die Selbstliebe, die immer oben schwimmen will, die selbstsüchtige Ueberzeugung des eigenen unvergleichlichen Werthes. Keiner kann diesen Vergleich aushalten. Man fühlt sich berechtigt, jeden Anderen gering zu schätzen; der eigene Werth gilt für so ausgemacht und unbezweifelt, daß jeder Andere ihn ohne weiteres anzuerkennen die Pflicht hat. Nicht genug daher, daß der Hochmüthige im Vergleiche mit sich den Anderen gering schätzt, er muthet dem Anderen zu, daß dieser sich selbst im Vergleiche mit ihm (dem Hochmüthigen) verachte; er anerkennt auf der Seite des Anderen gar keine ihm gleiche Berechtigung: so ist der Hochmuth in seiner Gesinnung die äußerste Ungerechtigkeit. Er ist in Wahrheit keine Ueberzeugung, denn wie kann jemand

von einer grundlosen Sache im Ernste überzeugt sein? Er ist nichts als eine eingebildete Ueberzeugung, ein bloßer Wahn: daher ist der Hochmuth vollkommen eitel. Was sich der Hochmüthige einbildet, kann nicht die höhere Würde, der höhere moralische Menschenwerth, also nichts anderes sein, als eine Ueberlegenheit in äußeren Dingen, in Rang, Ehre, Reichthum, persönlichen Vorzügen, mit einem Worte in lauter solchen Dingen, die im Vergleiche mit der sittlichen Würde vollkommen nichtig sind. Was der Hochmüthige geltend macht, sind lauter eingebildete und werthlose Dinge; er macht sie geltend auf die unbescheidenste, also zweckwidrigste Weise. Sein Zweck ist werthlos, seine Mittel sind zweckwidrig, beide sind gleich eitel. Wenn man würdige Zwecke mit würdigen Mitteln verfolgt, so gilt dieß stets für ein Zeichen der größten Weisheit; wenn man werthlose Zwecke durch eitle Mittel verfolgt, so muß dieß nothwendig für das äußerste Gegentheil der Weisheit gelten: daher ist der Hochmuth die äußerste Thorheit. Der Abstand zwischen der Absicht und dem Erfolge des Hochmuths kann nicht größer sein. Er verlangt die größten Achtungsbezeugungen von Seiten der Welt, aber ungerecht, eitel, thöricht, wie er ist und erscheint, muß er bei aller Welt in die größte Verachtung gerathen: er ist nicht bloß Unverstand, sondern beleidigender Unverstand, eine Narrheit, die nicht bloß die Anlage hat, verrückt zu werden, sondern es im Grunde schon ist. Während der Hochmüthige sich einbildet, auf der Höhe der Welt zu stehen, tief unter sich die anderen Menschen, auf die er verächtlich herabsieht, so geht er, wenn die Einbildung wächst, geraden Weges dem Irrenhause entgegen und sinkt herab zu einem kläglichen Gegenstande menschlichen Bedauerns. Man muß den Hochmuth nicht mit dem berechtigten Stolze verwechseln. Der Hochmuth verlangt von anderen, daß sie ihm gegenüber sich selbst

verachten; er muthet ihnen Selbstverachtung zu, weil sie gewisse werthlose Güter nicht haben. Wenn der Hochmüthige selbst diese Güter nicht hätte, es seien nun eingebildete oder wirkliche, so würde er sich selbst geringschätzen, sich unbedenklich vor anderen, die sie haben, demüthigen; er würde eine solche Gesinnung anderen nicht zumuthen, wenn er nicht in sich selbst die Bedingungen dazu vorfände. Die falsche Demuth ist niederträchtig. Wie sich mit dem ächten Stolze die ächte Demuth verbindet, so verbindet sich mit dem Hochmuth die falsche. Der Hochmüthige ist beides: ein Narr und ein Kriecher*)!

3. Die geselligen Tugenden.

Charakteristik der Freundschaft.

Wenn wir mit dem richtigen Wohlwollen die richtige Achtung gegen andere verbinden, so bilden sich aus dieser Vereinigung die Tugenden des geselligen Verkehrs, „die homiletischen Tugenden", wie Kant sie nennt, die dem Umgange die angemessene Form geben und beide Extreme vermeiden, die Absonderung eben so sehr als (was lästiger ist) die Zudringlichkeit. Wer sich nicht isolirt und sich nicht zudrängt, der ist zugänglich, höflich, gelind im Widersprechen u. s. f. Kant schildert seine eigene Denkweise, indem er die Umgangstugenden beschreibt: „es ist Pflicht sowohl gegen sich selbst als auch gegen andere, mit seinen sittlichen Vollkommenheiten unter einander Verkehr zu treiben, sich nicht zu isoliren, zwar sich einen unbeweglichen Mittelpunkt seiner Grundsätze zu machen, aber diesen um sich gezogenen Kreis doch auch als einen Theil eines allbefassenden Kreises, der weltbürgerlichen Gesinnung anzusehen; nicht eben um das Weltbeste als Zweck zu befördern, sondern nur die Mittel, die indirect dahin

*) Ebendas. I Th. II Buch. I Hptst. II Abschn. §. 42—§. 44.



führen, die Annehmlichkeit in der Gesellschaft, die Verträglichkeit, die wechselseitige Liebe und Achtung zu cultiviren und so der Tugend die Grazien beizugesellen, welches zu bewerkstelligen selbst Tugendpflicht ist." In dieser Tugendpflicht vereinigen sich demnach die beiden Richtungen, die das Sittengesetz bezeichnet, die Pflichten gegen sich selbst und gegen die anderen Menschen *).

Denken wir uns ein menschliches Verhältniß, in welchem sich die gegenseitigen Pflichten der Liebe und Achtung vollkommen erfüllen, so wäre dieses Verhältniß ein moralisches Ideal, eine in sich vollendete Darstellung menschlicher Sittlichkeit. Ob es ein solches Ideal giebt? Das Verhältniß ist rein moralisch, also darf es nicht in einer juristischen Form gesucht werden, nicht in solchen Verhältnissen, die in irgend einer Rücksicht den Rechtszwang erleiden; wir suchen jenes ideale Verhältniß nicht in den Verbindungen, welche Familie oder Staat stiften. Es sind freie Personen, die einen Bund schließen, unabhängig von allen gegenseitigen Rechtsansprüchen, gegründet lediglich auf gegenseitige Liebe und Achtung. Die vollkommene Gegenseitigkeit ist die vollkommene Gleichheit. Es mischt sich in dieses Verhältniß nichts von persönlichem Vortheil, den etwa der Eine in der Verbindung mit dem Anderen sucht. Das Verhältniß ist in dieser Rücksicht das zarteste, das es giebt; es ist um so fester, je inniger die Liebe, größer die Achtung von beiden Seiten ist. Die Menschenliebe umfaßt alle, aber nicht mit derselben Innigkeit; sie ist in der engsten Sphäre am innigsten und kann sich nur hier in ihrer ganzen Stärke als sittliche Gesinnung und gemüthliche Theilnahme zugleich offenbaren: diese engste Sphäre ist der Bund zweier Personen, der **Freundschaftsbund**. Die Freundschaft ist nicht

*) Ebendas. I Th. II Buch. II Hptst. Beschluß der Elementarl. 2. Zusatz. §. 48.

auf zufällige Neigungen und wandelbare Affecte gegründet, die blind sind und schnell verrauchen; so entstehen die sogenannten unreifen Freundschaften, die nicht den Namen verdienen. Die wahre Freundschaft ist ein Werk der sicheren, besonnenen, gegenseitigen Wahl, ein Bund, in dem die innigste Vereinigung zusammenbesteht mit der größten Freiheit: eben darin ist die Freundschaft vollkommen einzig in ihrer Art. Diese Bedingung erfüllt in der Welt kein anderes Verhältniß. Es ist nicht bloß die wechselseitige Liebe, welche die Freundschaft macht. Denn die Liebe ist gleichsam die sittliche Anziehungskraft, die nach der größten Annäherung strebt, die am liebsten bewirken möchte, daß eine Person in der anderen aufgeht. Die Liebe, allein wirkend, gefährdet die Selbständigkeit und persönliche Unabhängigkeit, in welcher die Freundschaft wurzelt. Darum ist die Liebe, je leidenschaftlicher sie ist, um so eher ein gefährlicher Feind der Freundschaft. Woher kommt die oft erlebte Erfahrung, daß Freundschaften, welche die leidenschaftlichste Zuneigung gemacht hat, im Augenblicke der größten Annäherung, wo kaum eine Zweiheit mehr stattfindet, plötzlich und ohne allen zureichenden Grund unwillkürlich erkalten? Die Ursache ist nicht schwer zu begreifen. Die Freundschaft hat im Augenblicke der größten, leidenschaftlich gesuchten Annäherung ihre natürliche Grenze, ihr richtiges Maß überschritten, sie ist nicht mehr Freundschaft, sondern etwas geworden, das nicht mehr fähig ist, ein bestimmtes Verhältniß zu sein, und so endet plötzlich das ganze Verhältniß. Jeder kehrt erkältet zu sich selbst zurück. Es ist, als ob eine Ueberschwemmung eingetreten wäre, nachdem der empfindungsreiche Strom den letzten Damm durchbrochen, und nun ist jeder auf die eigene Rettung bedacht, jeder zieht sich zurück und bringt sein Selbstgefühl wieder auf's trockene Land. Das ist in wenig Worten die

Geschichte mancher heißblütig geschlossenen, schnell durchlebten, plötzlich erkalteten Jugendfreundschaft.

Wenn die Anziehungskraft in der Natur allein wirkte, so käme kein fester Körper zu Stande. Es ist ähnlich in der sittlichen Welt. Nur aus dem Zusammenwirken von Anziehung und Abstoßung erklärt sich die körperliche Natur. Die sittliche Anziehungskraft ist die Liebe. Es giebt auch eine Repulsion in der sittlichen Welt; die unsittliche Zurückstoßung ist der Haß, die sittliche Repulsion ist die Achtung. Sie ist das wohlthätige Reagens der Liebe, die berechtigte Einschränkung derselben auf das richtige und dauernde Maß. Die gegenseitige Achtung bewahrt und hütet die unantastbaren Grenzen der persönlichen Freiheit, die nie veräußert werden darf. Sie nimmt der Liebe nichts an ihrer Innigkeit, sie giebt ihr den ruhigen, behaglichen, reifen, männlichen Charakter. Die wahre Freundschaft ist männlicher Natur. Wenn sich zwei Personen mit der größten Innigkeit und mit gleicher Stärke gegenseitig lieben und achten, so ist die Freundschaft vollendet, und in diesem Verhältniß besteht das moralische Ideal der geselligen Menschentugend.

Gewiß sind die Bedingungen, welche der ideale Freundschaftsbund verlangt, von der seltensten Art. Diese rein moralische Freundschaft ist wie der „schwarze Schwan", der selten zwar, aber doch hin und wieder wirklich existirt. Und wo eine solche Freundschaft wirklich geworden, da hat das menschliche Leben bewiesen, daß es fähig ist zur Vollkommenheit. Wir wissen, was in Kant's eigenem Leben die Freundschaft gegolten. Er kannte kein anderes Verhältniß. Und wie er selbst in seinem Leben die Freundschaft empfunden, so würdigt er sie am Ende seiner Tugendlehre. Man fühlt, mit welcher Wärme diese Stellen geschrieben sind. Von ihm selbst, von seinem eigenen Freund-

schaftsbedürfniß und der erlebten Befriedigung gelten diese einfachen und schlichten Worte: „findet er einen Menschen, der gute Gesinnungen und Verstand hat, so daß er ihm sein Herz mit völligem Vertrauen aufschließen kann, und der überdem in der Art die Dinge zu beurtheilen mit ihm übereinstimmt, so kann er seinen Gedanken Luft machen; er ist mit seinen Gedanken nicht völlig allein, wie im Gefängniß, sondern genießt eine Freiheit, die er in dem großen Haufen entbehrt, wo er sich in sich selbst verschließen muß*)."

II.

Methodenlehre.

1. Unterricht.

Die Tugend ist nicht angeboren; sie wird erworben einmal dadurch, daß man sie kennen lernt und deutlich vorstellt, dann dadurch, daß man sie übt. Wie man in beiderlei Rücksicht die Tugend erwirbt, das ist die „ethische Methode", die zu lehren eine Aufgabe der Ethik bildet. Ist die Tugend lehrbar (richtiger der Tugendbegriff), so muß auch die Form des sittlichen Unterrichts methodisch bestimmt werden können: das ist die Aufgabe der „ethischen Didaktik". Die Uebungslehre der Tugend nennt Kant „ethische Ascetik".

Es giebt eine doppelte Art des Unterrichts, die akroamatische und erotematische. Bei der ersten verhält sich der Schüler nur hörend, der Lehrer vortragend; bei der zweiten wird der Schüler gefragt, und der Unterricht hat die Form der Unterredung, die entweder dialogisch ist, wenn der Schüler auch fragen darf,

*) Ebendaselbst. I Th. II Buch. II Hptst. Beschluß der Elementarlehre. Von der innigsten Vereinigung der Liebe mit der Achtung in der Freundschaft. §. 46—47.

oder katechetisch, wenn der Schüler bloß antwortet, und alles aus ihm herausgefragt wird. Es ist die Form des sokratischen Unterrichts.

Nichts wird besser und deutlicher begriffen und zugleich sicherer festgehalten, als was man selbst findet. Was daher sokratisch unterrichtet werden kann, soll sokratisch unterrichtet werden. Historische Thatsachen wollen überliefert sein, man kann sie nicht durch eigenes Nachdenken finden. Anders verhält es sich mit den Vernunftbegriffen, wie z. B. den mathematischen und ethischen. Alle Vernunftbegriffe lassen sich abfragen, wenn der Lehrer richtig zu fragen versteht, und der Schüler den erforderlichen Grad des Nachdenkens besitzt. Die gesammte kantische Philosophie ließe sich, wie die platonische, in Dialogen vortragen, denn sie hat es durchgängig mit Vernunftbegriffen zu thun. Hier ist der Punkt, in dem man die kantische Philosophie mit der sokratischen vergleichen darf, nur daß der letzteren fehlt, was die kantische in entwickelter Ausbildung besitzt: die Form des Systems.

Für den Unterricht in der Sittenlehre fordert Kant die katechetische Methode. Nicht durch Beispiele soll die sittliche Denkungsweise gebildet werden, sondern durch Grundsätze; Beispiele dürfen im sittlichen Unterrichte nie als Vorbilder zur persönlichen Nachahmung, sondern bloß als Zeugnisse für die Thunlichkeit der Sache gebraucht werden. Um die ethische Unterrichtsmethode, wie er sie verlangt, in ihrer Anwendbarkeit zu zeigen, entwirft Kant das Bruchstück eines „moralischen Katechismus". Er läßt den Schüler durch richtig gestellte Fragen selbst die sittlichen Begriffe bilden: wie die Sorge für das Wohlbefinden zwar ein naheliegender und natürlicher, aber keineswegs der letzte und unbedingte Zweck unserer Handlungen sein könne; wie die menschliche Glückseligkeit bedingt sei durch die Würdigkeit, und diese

allein in der Pflichterfüllung, in der moralischen Gesinnung bestehe; wie wir aus eigenem Vermögen uns wohl der Glückseligkeit würdig, aber nicht theilhaftig machen können, wie dazu die göttliche Allmacht und Gerechtigkeit nöthig sei, und hier aus der sittlichen Vernunfteinsicht der religiöse Glaube hervorgehe *).

2. Uebung. (Die moralische Zucht.)

Die richtigen Begriffe der Sittlichkeit sind noch nicht das sittliche Handeln, sie machen es auch nicht; sonst wäre der beste Moralist auch der beste Mensch. Sittlich sein, d. h. sittlich handeln, ist die Hauptsache. Es ist nicht die Sache der theoretischen Unterweisung, Sittlichkeit in diesem Sinne zu erzeugen. Die praktische Uebung bildet die Aufgabe des sittlichen Unterrichts in Rücksicht des Handelns. Moralisch im eigentlichen und stricten Sinne kann man keinen machen. Die Gesinnung ist das eigenste innerste Sein, niemals das Werk fremder Hülfe. Aber man kann diejenige Gemüthsverfassung bilden, welche alle der Moralität günstigen Bedingungen enthält; man kann durch richtige Leitung dem heranwachsenden Geschlecht abgewöhnen, was unter allen Umständen das sittliche Handeln hindert und an der Wurzel verdirbt. Wer widerstandslos jedem Reize nachgiebt, jedem Eindrucke folgt, von Wallungen und Leidenschaften sich beherrschen läßt, jeder Gefahr und jedem Schmerze aus dem Wege geht, der ist unfähig moralisch zu handeln. Es ist eine gewisse Abhärtung nöthig, die den Menschen fähig macht, zu ertragen und zu entbehren. Weichlichkeit verträgt sich nie mit der Moralität. Diese Abhärtung kann durch Uebung gewonnen und zur Gewohnheit gemacht werden; die Uebung selbst besteht

*) Ebendas. II Th. Eth. Methodenl. I Abschn. Die ethische Didaktik. §. 49 — §. 52.



im Entbehren und Ertragen, nicht bloß in physischer, auch in gemüthlicher Hinsicht. Darum nennt sie Kant „ethische Ascetik". Sie muß von der religiösen und mönchischen Ascetik wohl unterschieden werden; diese ertödtet alle eigenen Regungen und setzt ihr Ziel in die schwärmerische Entsündigung, wogegen die moralische Uebung Zucht und Disciplin ist, gleichsam eine Diätetik, die den Willen fest und widerstandskräftig macht, die Leidenschaften und Affecte, die uns beherrschen, entwaffnet und uns diejenige Selbstbeherrschung gewinnen läßt, bei der sich das ächte Selbstgefühl am wohlsten befindet. Nur wenn wir Meister unserer selbst sind, sind wir moralisch gesund. Wir sind es nicht, wenn uns die Affecte und Leidenschaften hinreißen. Die moralische Gesundheit ist der Zweck der ethischen Ascetik, die man am besten „ethische Gymnastik" nennen möchte. Das Gefühl der Gesundheit macht froh und rüstig. Und dieser moralische Frohsinn, diese wackere, rüstige Gesinnung ist die der Moralität nächste und günstigste Gemüthsverfassung, welche der sittliche Unterricht ausbilden kann und soll*).

III.

Erziehungslehre.

1. Erziehungsreform.

Rousseau und Basedow.

Die gesammte ethische Methodenlehre hat zu ihrem Gegenstande die moralische Bildung und berührt damit die höchste Aufgabe der Erziehung. Mit dieser Aufgabe müssen alle übrigen Erziehungsprobleme im Zusammenhange gedacht und vorgestellt werden. Hier bietet sich uns von selbst eine Aussicht in die kantische Erziehungslehre, die wir daher an dieser Stelle am besten

*) Ebendas. II Th. II Abschn. Die ethische Ascetik. §. 53.

beleuchten. Zwar hat Kant nicht selbst die Pädagogik in einem wissenschaftlichen Werke entwickelt, aber es lag in seinem amtlichen Berufe, von Zeit zu Zeit darüber zu lesen. Aus diesen Vorträgen ist von einem seiner Schüler die Pädagogik herausgegeben worden. Es ist weniger ein System, als eine nicht eben streng verknüpfte Reihe von Bemerkungen, worin dieselben Aussprüche oft wiederkehren und die versuchte Eintheilung hin- und herschwankt*).

Mit seinen Erziehungsmaximen stellte sich Kant ganz auf die Seite der pädagogischen Neuerer. Nirgends schien ihm eine Reform der gründlichsten und durchgreifendsten Art dringender geboten als im Gebiete der Erziehung. Das öffentliche Schulwesen mit seinen von oben herab regierten Lehranstalten war in keiner Weise geeignet, die Aufgaben der wahren Erziehung zu lösen. Die sittliche Bildung kam hier so gut als gar nicht in Betracht; die intellectuelle hatte keinen höheren Zweck als die Gelehrsamkeit und zu diesem Zwecke keine besseren Mittel als das geistlose Einlernen, die Anhäufung todter Kenntnisse im Gedächtniß. Die Zucht in diesen Anstalten erschien nicht als Bildung und Disciplin, sie blieb dem Zufall und der Willkür überlassen und fand kaum einen anderen Ausdruck als zweckwidrige, oft grausame Strafen. Unter dem Zwange der Schulordnungen, welche die Lehrmethoden und Lehrbücher vorschrieben, unter dem Drucke eines unzeitigen Sparsystems, das den öffentlichen Schulen kaum das Nöthigste einräumt, ist jede freie Bewegung und jeder Fortschritt auf das äußerste gehemmt. Unter diesen Um-

*) J. Kant über Pädagogik. Herausgegeben von Dr. Fr. Th. Rink. Kgsb. 1803. Ges. Ausg. X Bd. — In dem Lectionsverzeichniß der königsberger Universität für das Wintersemester 1776—77 wird angezeigt: „praktische Anweisung Kinder zu erziehen, ertheilet Herr Professor Kant öffentlich."

ständen ist die einzige Zuflucht der wahren Erziehung eine auf richtige Maximen gegründete Privatanstalt. Die Erziehung soll den ganzen Menschen umfassen und bilden; der Zögling muß daher ganz der Fürsorge der Erzieher anvertraut werden, die Erziehungsanstalt selbst muß eine unabhängige, für sich abgesonderte Welt ausmachen. Von der Gründung solcher Normalschulen, die, von jedem Regierungszwange unabhängig, sich ganz dem Zwecke der Erziehung widmen, ist allein eine Verbesserung im Schulwesen zu hoffen. Rousseau hatte in seinem Emile das erste befreiende Wort ausgesprochen, er hatte eine neue Erziehungstheorie aufgestellt, die das Zeitalter ergriff und besonders auf Kant den mächtigsten Eindruck machte. Es war zu einer vereinfachten und von Grund aus veränderten Erziehung der erste poetische Antrieb. Den ersten praktischen Versuch machte Basedow mit seinem in Dessau gegründeten „Philanthropin". Die Gründung dieser Anstalt entsprach vollkommen dem Wunsche Kant's. Er redete dem dessau'schen Philanthropin öffentlich mit der größten Wärme das Wort und empfahl in mehreren Artikeln der königsberger gelehrten und politischen Zeitung die „pädagogischen Unterhandlungen", welche Basedow im Interesse seiner Anstalt herausgab. „Wir würden in Kurzem ganz andere Menschen um uns sehen," heißt es in einer jener empfehlenden Anzeigen, „wenn diejenige Erziehungsmethode allgemein in Schwung käme, die weislich aus der Natur selbst gezogen und nicht von der alten Gewohnheit unerfahrener Zeitalter sclavisch nachgeahmt worden. Es ist aber vergeblich dieses Heil des menschlichen Geschlechts von einer allmäligen Schulverbesserung zu erwarten. Sie müssen umgeschaffen werden, wenn etwas Gutes aus ihnen entstehen soll, weil sie in ihrer ursprünglichen Einrichtung fehlerhaft sind und selbst die Lehrer derselben eine neue Bildung an-

nehmen müssen. Nicht eine langsame Reform, sondern eine schnelle Revolution kann dieses bewirken." „Von der Erziehung hängt größtentheils das Glück der folgenden Jahre ab. Wann wird doch die glückliche Epoche anfangen, da man unter anderen merkwürdigen Begebenheiten schreiben wird: seit der Verbesserung des Schulwesens *)?"

2. Erziehungszweige.

Auch in seinen Vorträgen über Pädagogik bemerkt man Rousseau's und Basedow's Einflüsse. Im Ganzen hat die Erziehung die Aufgabe, den Menschen auszubilden, damit er die Zwecke seines Daseins erfülle. Die Verschiedenheit dieser Zwecke macht die Verschiedenheit der Erziehungszweige. Schon bei der Eintheilung der Vernunftgebote hatte Kant die menschlichen Zwecke in bedingte und unbedingte unterschieden. Der unbedingte Zweck ist der moralische; die bedingten sind entweder technisch oder pragmatisch. Der moralische Zweck wird erfüllt durch Sittlichkeit, die technischen durch Geschicklichkeit, die pragmatischen durch Klugheit. Die Erziehung hat die Aufgabe, den Menschen zur Geschicklichkeit, Weltklugheit, Sittlichkeit zu bilden: die Bildung im ersten Sinn heißt „Cultur", im zweiten „Civilisation", im dritten „Moralität"; die Erziehung soll den Menschen cultiviren, civilisiren, moralisiren. Die beiden ersten Zwecke sind dem letzten untergeordnet, aber sie gehören zur menschlichen Gesammtbildung und erfordern alle erziehende Sorgfalt.

---

*) Kantiana. Beiträge zu J. Kant's Leben und Schriften, herausg. von Dr. R. Reicke. Kgsb. 1860. Die drei von dem Herausgeber abgedruckten Artikel Kant's zu Gunsten des Philanthropin sind vom 28. März 1776, 27. März 1777, 24. August 1778. Vergl. S. 68—81 der „Kantiana".

Vorausgesetzt wird die natürliche Zucht (Disciplin), welche die sinnlichen Triebe zähmt, die Körperkräfte übt und abhärtet. Die ganze Erziehung theilt sich demnach in die physische und praktische. Es ist aber nicht entschieden, ob die letztere auf die Moralität eingeschränkt sein soll oder sich auch auf Geschicklichkeit und Klugheit miterstreckt. Diese beiden erscheinen in der kantischen Pädagogik sowohl unter dem Titel der physischen als der praktischen Erziehung.

3. Erziehungsart.

Die Erziehung beginnt mit dem Augenblicke der Geburt. Sie ist zunächst nur Verpflegung; die richtige Pflege folgt den Anweisungen der Natur und vermeidet jede Verweichlichung. Die erste natürliche Nahrung des Kindes ist die Muttermilch; alles Wickeln, Wiegen, Gängeln ist vom Uebel, ebenso das augenblickliche Beschwichtigen, wenn das Kind schreit, um sich Luft zu machen. So viel als möglich brauche das Kind seine eigenen Kräfte. Dadurch wird es frühzeitig abgehärtet und geschickt. Je weniger Werkzeuge und Hülfsmittel gebraucht werden (es handle sich um körperliche oder technische Geschicklichkeit), um so mehr wird die Selbständigkeit und Unabhängigkeit entwickelt. Vor allem werde das Kind im Charakter seiner Lebensstufe erzogen, es bleibe in der Art des Kindes. Es gehört nicht zum Charakter des Kindes, daß es furchtsam oder schüchtern ist; eben so wenig paßt ihm das altkluge Wesen, wodurch jedes Kind unausstehlich wird. Man hüte sich, das Kind furchtsam zu machen durch thörichte Einbildungen oder schüchtern durch Scheltworte. Dem Kinde ziemt Munterkeit, offenherziges Wesen, Gehorsam und Wahrhaftigkeit. Zum Gehorsam gehört die Pünktlichkeit, zu dieser die richtige Eintheilung der Zeit. Die

frühe Gewohnheit, nach bestimmten Regeln zu leben, ist für die Charakterbildung wohlthätig. Ohne diese Pünktlichkeit giebt es keine Zuverlässigkeit. Hier hat Kant sein eigenes Leben vor Augen, wenigstens darf er es haben. „Menschen, die sich nicht gewisse Regeln vorgesetzt haben, sind unzuverlässig, und man kann nie recht wissen, wie man mit ihnen daran ist. Zwar tadelt man Leute häufig, die immer nach Regeln handeln, z. B. den Mann, der nach der Uhr jeder Handlung eine gewisse Zeit festgesetzt hat, aber oft ist dieser Tadel unbillig, und diese Abgemessenheit, ob sie gleich nach Peinlichkeit aussieht, eine Disposition zum Charakter.“ Wer denkt bei diesen Worten nicht an Kant selbst und seinen Freund Green?

Wenn das Kind gethan hat, was von ihm verlangt wurde, so belohne man es nicht, denn der Lohn macht lohn- und gewinnsüchtig und verfälscht die Motive der Handlungsweise. Wenn das Kind gefehlt hat, so weise man es zurecht; man strafe ernsthaft, wenn es noth thut, aber nie schimpflich, nie im Affect, man strafe so wenig und so selten als möglich und muthe dem Kinde nicht die falsche Demuth zu, daß es sich für die empfangene Strafe bedanke. Das heißt die Gesinnung verderben und im Kinde den Heuchler erziehen.

Die Erziehung darf nie etwas thun, wodurch das Kind verführt werden kann anders zu sein, als es ist, oder wodurch der natürliche Charakter des Kindes entstellt wird. Es ist z. B. sehr thöricht und zweckwidrig, wenn man dem Kinde bei jeder Kleinigkeit, jedem ungeschickten Benehmen sogleich zuruft: „schäme dich!“ Entweder erreicht man damit nichts oder, was schlimmer ist, man erzeugt im Kinde ein falsches Schamgefühl und nimmt ihm zuletzt alles Zutrauen zu sich selbst. Der Mensch soll sich schämen, wenn er sich selbst herabwürdigt. Es giebt

einen Fall, aber nur einen, in dem auch das Kind sich herabwürdigt: wenn es lügt. Die Tugend der Wahrhaftigkeit kennt keine Ausnahme; sie ist das Urbild aller Tugenden und gilt mit gleicher Strenge auf jeder Lebensstufe. Die Lüge darf nie geduldet werden. Wie die Lüge ein moralisches Verbrechen ist, so sei auch die Art der Strafe moralisch, nicht physisch. Die Lüge soll nicht aus Furcht vor der Strafe vermieden werden, dadurch würde man die Wahrhaftigkeit verfälschen. Wenn das Kind lügt, so hat es sich herabgewürdigt und alle Ursache sich zu schämen. Das sei der einzige Fall, wo dem Kinde mit dem größten Ernste gesagt werden muß: „schäme dich! du bist nichtswürdig!"

Die Cultur des Geistes verlangt die Uebung der Geisteskräfte. Die freie Uebung ist das Spiel, die zwangsmäßige und strenge ist die Arbeit. Die Arbeit ist nicht bloß Mittel zur Bildung, sondern deren Zweck, sie gilt um ihrer selbst willen; darum ist eine Erziehungstheorie falsch, die dem Kinde alles spielend beibringen will. Das Kind soll an die Arbeit gewöhnt werden um der Arbeit willen. Mit der Arbeit beginnt die Schule, die zwangsmäßige Cultur. Die Arbeit verlangt Sammlung, Aufmerksamkeit, Concentration. Alles muß vermieden werden, wodurch der Geist zerstreut wird. Die Zerstreuung macht flüchtig, unfähig, weichlich. Aus diesem Grunde sollen die Kinder keine Romane lesen, denn solche Lectüre dient zu nichts als zur Zerstreuung. Das Lernen sei kein bloß mechanisches Behalten, wobei nichts gedacht wird, sondern zugleich ein Verstehen. Was nur durch Anschauung richtig verstanden werden kann, das werde dem Kinde auch durch Anschauung vorgestellt; das Anschauliche ist am ehesten einleuchtend, darum beginne der Unterricht mit anschaulichen Objecten; der erste Unterricht sei der geographische

vor dem Globus und der Landkarte. Man versteht am besten, was man selbst macht, selbst erfährt und denkt; der bildliche Unterricht sei zugleich technisch. Der geographische Unterricht in der Länder- und Völkerkunde werde belebt und anschaulich gemacht durch das Lesen guter Reisebeschreibungen; der Verstandesunterricht sei, so weit es möglich ist, sokratisch und katechetisch. Nicht daß vieles gelernt, sondern daß vor allem gründlich gelernt werde, sei der Hauptzweck einer wahrhaft unterrichtenden Erziehung. Vielerlei lernen ohne gründliche Einsicht, heißt vielerlei vergessen. Gründlich lernen macht zugleich fähig, sich selbst zu unterrichten. In dem, was man weiß, vollkommen sicher sein, das giebt dem Geiste jene Festigkeit, die von der intellectuellen Seite die zuträglichste Bedingung auch für die Sittlichkeit ausmacht. Nur auf diesem Wege läßt sich die intellectuelle Bildung in das richtige Verhältniß zu der moralischen bringen.

In Rücksicht der moralischen Bildung kommt die kantische Pädagogik auf jene Ergebnisse zurück, die schon die Sittenlehre in ihrem methodischen Theile festgestellt hat. Die Erziehung mache ihre Zöglinge kräftig im Ertragen und Entbehren nach dem Spruche: „sustine et abstine!“ Der Wille stärke sich gegen den Andrang der Leidenschaften und gegen die weichlichen Empfindungen; was er sich vorsetzt, das halte er fest; er setze sich in allen seinen Handlungen keinen anderen Zweck als die Würde der Menschheit. Er sei nicht voller Gefühl, sondern voll von dem Begriffe der Pflicht. Sympathien und Antipathien sind Irrlichter, der Pflichtbegriff allein erhellt den sittlichen Pfad des Menschenlebens, das Gefühl der eigenen Würde ist jene richtige Selbstachtung, die von der falschen Demuth und vom falschen Ehrgeize gleich weit entfernt ist. Und insbesondere sorge die Erziehung dafür, daß frühzeitig in ihren Zöglingen die bürgerlichen

Rechtsbegriffe im Geiste klar und im Willen einheimisch gemacht werden. Es wäre gut, wenn zur Beförderung der Rechtswissenschaft ein „Katechismus des Rechts" vorhanden wäre, der dem Unterricht in den einfachen, von aller Gelehrsamkeit unabhängigen Rechtsbegriffen zur Grundlage diente. „Gäbe es ein solches Buch schon, so könnte man mit vielem Nutzen täglich eine Stunde dazu aussetzen, die Kinder das Recht des Menschen, diesen Augapfel Gottes auf Erden, kennen und zu Herzen nehmen zu lehren*)."

Kant's sittliche Erziehungslehre schließt mit folgender Regel: „es beruht alles bei der Erziehung darauf, daß man überall die richtigen Gründe aufstelle und den Kindern begreiflich und annehmlich mache. Sie müssen lernen, die Verabscheuung des Ekels und der Ungereimtheit an die Stelle der des Hasses zu setzen, inneren Abscheu statt des äußeren vor Menschen und den göttlichen Strafen, Selbstschätzung und innere Würde statt der Meinung der Menschen, inneren Werth der Handlung und des Thuns statt der Worte und Gemüthsbewegung, Verstand statt des Gefühls, Fröhlichkeit und Frömmigkeit bei guter Laune statt der grämischen, schüchternen und finsteren Andacht eintreten zu lassen. Vor allen Dingen muß man sie auch dafür bewahren, daß sie die merita fortunae nie zu hoch anschlagen."

*) Pädagogik. Von der praktischen Erziehung. — Bd. X. S. 440.

Fünfzehntes Capitel.

Theorie und Praxis. Moral und Politik. Der Fortschritt der Menschheit.

I.

Theorie und Praxis.

Aus der Vernunftkritik war uns die Aufgabe eines Vernunftsystems hervorgegangen, dessen Umfang sich in die beiden Gebiete einer Metaphysik der Natur und der Sitten theilte. Diese Aufgabe ist gelöst; das System der reinen Vernunft ist in beiden Gebieten entwickelt. Wenn wir nun diese beiden Vernunftwissenschaften miteinander vergleichen, so läßt sich voraussehen, daß uns in der Ferne ein neues Problem, das letzte der kritischen Philosophie, erwartet. Die beiden Wissenschaften, die in der reinen Vernunft ihre gemeinschaftliche Erkenntnißquelle haben, richten sich nach völlig entgegengesetzten Gesichtspunkten und Erklärungsgründen. Das Princip der metaphysischen Naturlehre ist die mechanische Causalität (Nothwendigkeit); das Princip der metaphysischen Sittenlehre ist die moralische Causalität (Freiheit). Wäre dieser Gegensatz schlechthin unversöhnlich, so wäre damit die Einheit der Vernunft selbst aufgehoben und die Vernunftkritik befände sich in einem unauflöslichen Zwiespalt. Es

wird gefragt werden müssen, ob es zwischen Natur und Freiheit nicht eine in der Vernunft selbst begründete Vereinigung giebt, und worin diese Vereinigung, die in keinem Fall eine Vermischung sein darf, besteht? Aber diese Frage erwartet uns erst am Ende eines langen Weges, der noch durchmessen sein will. Auf der Grundlage der Sittenlehre hat sich bereits die Aussicht in die Gebiete der Religion und Geschichte eröffnet. Die Kritik der praktischen Vernunft und die Tugendlehre haben in ihrem Abschluß auf den Punkt hingewiesen, wo aus der moralischen Gesinnung der Vernunftglaube, aus der sittlichen Gemüthsverfassung die religiöse hervorgeht. Die Rechtslehre endet mit einer Aufgabe, deren nothwendige Lösung nur möglich ist in dem gemeinschaftlichen Fortschritte des gesammten Menschengeschlechts. Der Begriff der Religion grenzt unmittelbar an die Tugendlehre, der Begriff der Geschichte an die Rechtslehre. So bildet dieser letzte Begriff unser nächstes Thema. Aber hier müssen wir zuvor einen Einwand beseitigen, der uns in den Weg tritt und die ganze Untersuchung über die Geschichte der Menschheit in Frage stellt. Die Geschichte umfaßt das Leben der Menschheit, wie es thatsächlich ist; die Philosophie bestimmt den Zweck der Geschichte nach reinen Vernunftgesetzen: das menschliche Leben ist praktisch, die Vernunfteinsichten sind theoretisch; die Philosophie verhält sich zum Leben, wie die Theorie zur Praxis. Wenn zwischen diesen beiden in der That jene Kluft existirt, die man sprüchwörtlich gemacht hat, wenn sich die Vernunftzwecke nicht im menschlichen Leben verwirklichen lassen, wenn diese vermeintlichen Weltzwecke gar keine objective Realität haben und nichts sind als Hirngespinnste im Kopfe des Philosophen, bedeutungslos und nichtig im Laufe der Dinge, der unbekümmert um alle Theorie seinen eigenen Weg geht: wo bleibt die Möglichkeit von

Seiten der Philosophie, die Geschichte zu begreifen? Wo bleibt überhaupt die ganze kantische Sittenlehre, wenn am Ende ihre Theorien unpraktisch, ihre Begriffe unfähig sind, verwirklicht zu werden?

Es giebt Theorien, die sich zum Leben verhalten, wie der Gypsabdruck zum Original, wie ein verkümmerter, ärmlicher Abdruck; es giebt andere, die sich zum Leben verhalten wollen, wie das Original zu seinem Abbilde, die das Leben nach sich, nicht sich nach dem Leben richten und darum stets den Widerspruch der Welt gegen sich aufregen. Sind solche Theorien, wie es häufig genug der Fall ist, Geschöpfe der Einbildungen und wesenlose Schatten, so ist ihre Widerlegung leicht, und ihr bloßer Anspruch auf Geltung schon eine belachenswerthe Thorheit. Sind sie tiefgedachte und begründete Vernunfteinsichten, so wird man ihnen doch die praktische Bedeutung bestreiten und den Gemeinspruch entgegenhalten: „das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis!“ Diesem Gemeinspruche, der die breite Front des gewöhnlichen Weltverstandes ausmacht, steht gegenüber die kantische Philosophie mit ihren Vernunftbegriffen von der sittlichen Welt, mit ihren Theorien von Recht und Moral. Aber es ist nicht bloß dieser Einwand aus dem Munde der Leute, sondern das eigene Bedürfniß, welches Kant nöthigt, seine Theorie mit der Praxis auseinanderzusetzen. Er ist selbst viel zu welt- und menschenkundig, selbst nach Erziehung und Charakter der bürgerlich-praktischen Denkweise zu verwandt, um gegen seine Philosophie Einwände gelten zu lassen, die mit dem Ansehen des praktischen Verstandes auftreten*).

*) Ueber den Gemeinspruch: das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Berl. Monatsschr. Septb. 1793. (Ges. Ausgb. Bd. V.) Der Inhalt dieser Abhandlung rechtfertigt die

1. Die Theorie als Regel zur Praxis*).

Indessen ist die beliebte Entgegensetzung von Theorie und Praxis in ihrer Allgemeinheit zu unbestimmt und weit, um dagegen mit Sicherheit vorzugehen. Dem Gemeinplatze läßt sich nur der Gemeinplatz entgegenstellen. Unmöglich wird man von aller Theorie behaupten wollen, sie sei unpraktisch. Was ist denn Theorie anders, als eine Regel oder ein Inbegriff von Regeln? Was ist die praktische Bedeutung der Theorie anders, als die Anwendung oder Anwendbarkeit dieser Regeln? Was nur nach Regeln geschehen kann, durch deren richtige Anwendung, das kann offenbar ohne Theorie nicht geschehen: dazu also ist eine Theorie durchaus nothwendig. Vielleicht ist die Regel unanwendbar, dann ist sie entweder falsch oder unvollständig. In dem einen Fall ist sie eine falsche Theorie, die so gut ist als keine; in dem andern ist sie nicht genug Theorie. Auch die Einsicht in die Gesetze der Natur ist Theorie; die Naturwissenschaft als Erkenntniß dieser Gesetze ist rein theoretisch, die angewandte Naturwissenschaft z. B. in der Medicin, in der Landwirthschaft, in der Mechanik u. s. f. ist praktisch. Was wäre diese Praxis ohne jene Theorie? Die Lehre von den Gesetzen der Wurfbewegung, z. B. des Bombenwurfs, ist nichts anderes als eine mathematische Theorie; der Bau und kriegerische Gebrauch der Wurfgeschosse ist praktisch. Wenn es nun jemand einfallen wollte, von diesen Gesetzen zu sagen: „das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis?“ Zur Artillerie würde man diesen Praktiker schwerlich empfehlen. Was ohne Einsicht nicht geschehen kann, fordert die Theorie als Bedingung

Stelle, die ich ihr in meiner Darstellung gebe; die Theorie, um die es sich handelt, ist die Rechts- und Sittenlehre.

*) Ebendas. — Bd. V. S. 365 flgd.

der Praxis. Und was bleibt vom Leben übrig, wenn man das einsichtsvolle Handeln davon abzieht?

Es wird keinem im Ernste einfallen, gegen die Theorien der Naturwissenschaft und Mathematik jenen Gemeinspruch der Praxis geltend zu machen. Die Theorie überhaupt für unnütz oder unpraktisch zu halten, ist das Zeichen der untersten Ignoranz; die Praxis für gescheiter zu halten als die Theorie, ist das Zeichen jener gedankenlosen „Klüglinge", die sich groß vorkommen, wenn sie die „Schule" verachten, in der sie nie waren, und viel von „Welt" reden, die sie nur von Hörensagen kennen.

2. Die philosophische Theorie als Sittenlehre.

Kann man nun die Theorien der Mathematik und Naturwissenschaft in ihrem praktischen Werthe nicht bestreiten, so bleibt als Zielscheibe des Angriffs nur die philosophische Theorie übrig, die außer den mathematischen und naturwissenschaftlichen Einsichten keine andere Erkenntniß hat als die sittliche. Auf diesen Punkt also zieht sich der Gegensatz zwischen Theorie und Praxis zusammen. Gegen diese Theorie richtet der Weltverstand seinen Gemeinspruch.

Nun besteht die sittliche Vernunfteinsicht in den Ideen der Tugend und der öffentlichen Gerechtigkeit, nämlich der Gerechtigkeit in ihrem politischen und kosmopolitischen Umfange. Sie besteht also in den drei Fällen der Moral, des Staatsrechts und des Völkerrechts: sie macht im ersten Falle die Tugend oder die Würdigkeit glückselig zu sein zum alleinigen Ziele des Lebens; sie macht im zweiten Falle das Recht als Gesetz der Freiheit zum alleinigen Grunde und Zwecke des Staates; sie erklärt im dritten Falle den Zustand des ewigen Friedens, gegründet auf den Bund

freier Völker, für das Ziel der Menschheit, das die Natur suche und die Vernunft gebiete.

3. Ideen und Interessen.

In allen drei Punkten tritt ihr der Gemeinspruch entgegen: „das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis.“ Im wirklichen Menschenleben soll es sich überall ganz anders verhalten, als jene Theorien meinen; hier herrschen nicht die Ideen, sondern die Interessen. Eine Idee, unabhängig von den Interessen der Menschen, ist eben nichts anderes als eine bloße Idee, eine leere Theorie, eine unpraktische. Und so sind die sittlichen Theorien Kant's, mit dem Leben verglichen, unpraktisch. Der Praktiker urtheilt hier ganz anders als der Philosoph. Der Philosoph urtheilt nach Ideen, die gelten sollen, aber in Wahrheit nicht gelten; der Praktiker urtheilt nach den Interessen, die in Wahrheit gelten, unbekümmert darum, was die Theorie vorschreibt. So wird das praktische Urtheil über die menschlichen Lebenszwecke ganz anders ausfallen als das theoretische.

Kant läßt den Praktiker in drei verschiedenen Rollen auftreten, nach dem Gebiete des von ihm beurtheilten Menschenlebens. Unter dem praktischen Gesichtspunkte (im Gegensatz zum theoretischen) beurtheilt die Zwecke des Einzellebens „der Geschäftsmann“, die Zwecke des Staats „der Staatsmann“, die Zwecke und das Leben der gesammten Menschheit „der Weltmann“. Jeder Mensch sucht sein Interesse, er strebt von Natur in erster Linie nach Glückseligkeit. „Aus der Glückseligkeit im allgemeinsten Sinne des Worts entspringen die Motive zu jedem Bestreben, also auch zur Befolgung des moralischen Gesetzes.“ Es ist das Streben nach Glückseligkeit, das uns tugendhaft

macht: so urtheilt die ganze eudämonistische Moral; die Moral der deutschen Aufklärung war in diesem Sinne eudämonistisch. Glückseligkeit ist der praktische Zweck; der von der Glückseligkeit unabhängige Tugendzweck ist eine bloße Theorie: so erklärte sich Garve in seinen „Versuchen über verschiedene Gegenstände aus der Moral und Literatur" gegenüber der kantischen Sittenlehre. Nur in der philosophischen Literatur giebt es einen abstracten Rechts- und Freiheitsstaat; in der Wirklichkeit beruht der Staat auf der Gewalt, er bezweckt nicht die Freiheit, sondern das bürgerliche und physische Wohl der Unterthanen: diese vermeintlich praktische Theorie vom Staate hatte bekanntlich Hobbes in seiner Schrift „de cive" entworfen. Die Menschheit, im Ganzen betrachtet, ist keineswegs in einem fortschreitenden Entwicklungsgange begriffen, sie verfolgt keinen gemeinschaftlichen Endzweck; die Vorstellung eines solchen Zwecks der ganzen Menschheit, einer solchen fortschreitenden Annäherung zu diesem Ziele ist eine bloße Theorie im Widerstreite mit der Erfahrung. Rücksichtlich der Religion hatte Lessing in seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" die Entwicklung der Menschheit behauptet. Ebendasselbe lehrt Kant in Betreff des Staats in seiner Rechtsphilosophie und in seinem Entwurfe vom ewigen Frieden. Gegen Lessing hatte Mendelssohn in seinem „Jerusalem" die Entwicklung der Menschheit in Abrede gestellt; was sich entwickle und fortschreite, sei nicht das Ganze, nicht die Gattung, sondern das Individuum. So stellt Kant sich und seiner Theorie diese drei entgegen: Garve, Hobbes, Mendelssohn, denen er die Rolle der Praktiker in Rücksicht der Moral, des Staatsrechts, der Weltgeschichte zutheilt; sie urtheilen wie der Geschäftsmann, Staatsmann, Weltmann *).

*) Ebendas. — Bd. V. S. 368, 369, 382, 403.

a. Die unpraktische Theorie in der Moral.

Gegenüber diesen Einwänden, die in verschiedenen Formen das bekannte Thema jenes Gemeinspruchs von Theorie und Praxis behandeln, nimmt sich Kant die Aufgabe, den praktischen Werth seiner Theorie zu rechtfertigen und den praktischen Unwerth der entgegengesetzten darzuthun.

Ist in der That, wie der Geschäftsmann will, das Interesse die Grundtriebfeder des Handelns, so wird der Mensch seinem Interesse folgen und in allen Fällen, wo er seinen Vortheil besorgen kann, ohne sich irgend wie zu gefährden, nach diesem seinem Vortheile handeln; er wird aber in jedem Fall, wo er zu Gunsten seines Wohles eine Pflicht verletzt, dieses Unrecht fühlen: der beste Beweis, daß die Pflicht auf das Interesse nicht achtet, daß dieser reine, von dem Wohl unabhängige Pflichtbegriff nicht bloß im Kopfe, sondern im Herzen wohnt, also kein theoretisches Hirngespinnst, sondern ein in jeder Handlung wirksames, praktisches Motiv ist, das man dem Interesse nachsetzen kann, aber nie ohne Gefühl des Unrechts*).

b. Die unpraktische Theorie in der Politik.

Wäre in der That der Staat auf die Gewalt gegründet, wie Hobbes will, so wäre die Staatsgewalt das einzige Recht, so hätten die Unterthanen gar keine unveräußerlichen oder unverlierbaren Rechte, so wäre die Regierung despotisch. Wäre in der That der Zweck des Staats nur das Wohl der Unterthanen, wie Achenwall in seinem Naturrechte will, so würde folgen, daß die Unterthanen das Recht haben, eine Regierung mit Gewalt zu stürzen, die sich mit ihrem Wohle nicht mehr verträgt, es würde

*) Ebendas. I. Von dem Verhältniß der Theorie zur Praxis in der Moral überhaupt. Bd. V. S. 369—382.

für gewisse Fälle das Zwangsrecht der Unterthanen folgen oder die Rechtmäßigkeit der Revolution. Wenn man also statt des Rechts die Glückseligkeit dem Staate zum Ziel setzt, so darf die Regierung patriarchalisch oder despotisch werden, und die Unterthanen Selbstregenten oder revolutionär. Wird man eine Staatsrechtstheorie besonders praktisch nennen, die mit Hobbes dem Souverän erlaubt, Despot zu werden, und mit Achenwall dem Volke erlaubt, zu rebelliren?

Aber, wird man einwenden, die kantische Theorie selbst erscheint eben hier nicht bloß unpraktisch, sondern unmöglich in sich, wenn sie den Unterthanen im Staate zwar unverlierbare Rechte, aber keine Zwangsrechte zugesteht? Als ob es ein Recht gäbe, wenn man es nicht aufrechthalten, vertheidigen, im Nothfalle mit Gewalt vertheidigen darf! Als ob auf Seite der Unterthanen noch wirkliche Rechte sein könnten, wenn doch behauptet wird, daß der Souverän kein Unrecht thun kann! Indessen dieser scheinbare Widerspruch findet seine praktische Lösung. Die Unterthanen können ihre Rechte vertheidigen ohne Gewalt. Was der Souverän Unrechtes thut, darf nicht als bürgerliches Unrecht angesehen und behandelt werden, sonst wäre es strafwürdig, und das widerstreitet dem Begriffe des Souveräns. Das Unrecht von dieser Seite gilt als Irrthum; es muß erlaubt sein, den öffentlichen Irrthum als solchen zu bezeichnen und aufzuklären. Dieses Recht der Beurtheilung besteht in der Gedankenfreiheit, die ohne die öffentliche Mittheilung nichts bedeutet. Die Unterthanen haben zur Vertheidigung ihrer Rechte nicht die Gewalt des Schwertes, aber „die Freiheit der Federn". Diese ist das einzige Palladium der Volksrechte, „denn diese Freiheit dem Volke auch absprechen wollen, ist nicht allein so viel, als ihm allen Anspruch auf Recht in Ansehung des obersten Befehlshabers (nach

Hobbes) nehmen, sondern auch dem letzteren, dessen Wille bloß dadurch, daß er den allgemeinen Volkswillen repräsentirt, Unterthanen als Bürgern Befehle giebt, alle Kenntniß von dem entziehen, was, wenn er es wüßte, er selbst abändern würde, und ihn mit sich selbst in Widerspruch setzen. Dem Oberhaupte aber Besorgniß einzuflößen, daß durch Selbst- und Lautdenken Unruhen im Staat erregt werden dürften, heißt so viel, als ihm Mißtrauen gegen seine eigene Macht oder auch Haß gegen sein Volk erwecken." Weit entfernt also, daß die Theorie vom Rechtsstaate unpraktisch sei, so ist sie wohlverstanden die einzig praktische, die auf die Dauer standhält. Von den entgegengesetzten Theorien, die hier dem Despotismus, dort der Revolution das Wort reden, wird man mit allem Rechte urtheilen dürfen: „das ist in der Theorie falsch und taugt nicht für die Praxis!" „Es giebt eine Theorie des Staatsrechts, ohne Einstimmung mit welcher keine Praxis gültig ist*)."

c. Die unpraktische Theorie in der Kosmopolitik.

Die völker- und weltbürgerliche Rechtstheorie will, daß die Menschheit auch in ihrem kosmopolitischen Umfange dazu berufen sei, in die Form der öffentlichen Gerechtigkeit einzugehen, daß diese Form keine andere sein könne, als ein Friedensbund freier Völker, daß die Menschheit in langsamem, aber stetigem Fortschritte diesem Ziele wirklich zustrebe. Eine solche Vorstellungsweise erscheint dem Weltmann als eine bloße Theorie ohne jede praktische Geltung. Dem Philosophen gegenüber beruft er sich auf die Welt- und Menschenerfahrung, die von einem Fortschritte der gesammten Menschheit nichts merke und darum auch ein End-

*) Ebendas. II. Von dem Verhältniß der Theorie zur Praxis im Staatsrecht. — Bd. V. S. 382—402.

ziel, worauf die ganze Menschheit angelegt sei, in Abrede stellen müsse. Endzweck und Entwickelung der Menschheit hängen so genau zusammen, daß wer von beiden eines verneint, nothwendig das andere verneinen muß. Die Erfahrung lehre, daß die Menschheit in Rücksicht ihrer Moralität nicht fortschreite, sondern sich pendularisch bewege, hin- und herschwanke, nur fortschreite, um wieder rückwärts zu gehen, und im Ganzen genommen zuletzt in demselben Stande der Sittlichkeit beharre.

Zunächst beruht diese durch angebliche Welterfahrung gemachte Theorie auf einem sehr zweifelhaften Beweisgrunde. Die Erfahrung kann freilich von einem Fortschritte des Ganzen nichts wissen, aber sie kann auch nicht das Gegentheil behaupten, weil sie überhaupt vom Ganzen nichts weiß. Wenn sie Recht hätte mit ihrer Theorie, so wäre die Geschichte ein Wort ohne Inhalt, und die Menschheit gewährte einen höchst unwürdigen und zuletzt langweiligen Anblick. „Eine Weile diesem Trauerspiele zuzuschauen, kann vielleicht rührend und belehrend sein; aber endlich muß doch der Vorhang fallen. Denn auf die Länge wird es zum Possenspiel, und wenn die Acteurs es gleich nicht müde werden, weil sie Narren sind, so wird es doch der Zuschauer, der an einem oder dem anderen Act genug hat, wenn er daraus mit Grund abnehmen kann, daß das nie zu Ende kommende Stück ein ewiges Einerlei sei."

Niemand wird bestreiten, daß die Menschheit in Rücksicht der Cultur fortschreitet. Wenn es also überhaupt einen Fortschritt im Ganzen giebt, so müßte man beweisen, daß davon nur die Moralität eine Ausnahme mache. Vielmehr wird durch die fortschreitende Cultur, die keiner in Abrede stellt, die Annahme begünstigt, daß auch eine sittliche Entwickelung der Menschheit stattfinde, die wohl unterbrochen, aber nie abgebrochen wird, sondern

im Ganzen vorwärts geht. Innerhalb dieser sittlichen Entwickelung müssen sich die politischen Formen der Menschheit, die staatsbürgerlichen und völkerrechtlichen, dergestalt ausbilden, daß sie dem Vernunftzwecke selbst mehr und mehr entsprechen. Denn was wäre die sittliche Entwickelung, wenn sie nicht auch die sittliche Welt und in dieser die Rechtssphäre durchdränge?

Dazu kommt, daß diese Theorie, welche die Vernunft und die Analogie der Erfahrung für sich hat, durch Gründe der Natur selbst unterstützt wird. Was die sittliche Vernunft von der einen Seite gebietet, dazu zwingt von der anderen die Natur. Nämlich die Noth zwingt die Menschen, sich in Staaten zu vereinigen; die Noth zwingt die Staaten, sich nach Rechtsgesetzen zu gestalten und mit einander in weltbürgerlichen und völkerrechtlichen Verkehr zu treten. Die entgegengesetzte Theorie, die sich die praktische nennt, hat die Vernunft gegen sich, die Analogie der Erfahrung nicht für sich, und das Naturgesetz widerspricht ihr. So darf Kant seine Sache gegen jenen beliebten Gemeinspruch mit der Erklärung schließen, „es bleibe also auch in kosmopolitischer Rücksicht bei der Behauptung: was aus Vernunftgründen für die Theorie gilt, das gilt auch für die Praxis*)."

II.

Moral und Politik.

1. Gegensatz und Einheit.

Im rein moralischen Gebiete läßt man der Theorie noch am ehesten freien Spielraum. Hier mögen die Moralisten tadeln und zu bessern suchen und, wenn sie nicht bessern können, zuletzt

*) Ebendas. III. Vom Verhältniß der Theorie zur Praxis im Völkerrecht. — Bd V. S. 403—410.

mit dem Tadel Recht behalten. Am wenigsten duldet man die Geltung der Theorie im politischen Felde. Hier herrschen ausschließlich die Interessen, nicht die Ideen. Eine Politik nach Ideen ist gar nicht Politik, sondern Moral. Die wirkliche und praktische Politik richtet sich lediglich nach den Interessen, welche gelten; diese sind die alleinigen Factoren, mit denen die Realpolitik rechnet und von jeher gerechnet hat, so weit sie erfolgreich d. h. praktisch war. Der allgemeine Gegensatz zwischen Theorie und Praxis bestimmt sich hier näher zu dem Gegensatze zwischen Moral und Politik, und in dieser Form hat Kant den Gegensatz im Anhange zu der Schrift vom ewigen Frieden behandelt*).

Es ist keine Frage, daß in der Politik die Interessen gelten müssen, die Interessen der Bürger im Staat, die Interessen der Staaten im Leben der Völker. Sie gelten früher und sind mächtiger als die Grundsätze. Auch der strengste Moralist muß diese Macht einräumen. Legt doch Kant selbst in der Verwirklichung der sittlichen Vernunftzwecke ein sehr nachdrückliches Gewicht auf die Macht der Interessen, die unwillkürlich in den Dienst der Ideen treten. Es ist die Noth, also das Interesse, welches den Staat mitbegründet und die bürgerliche Verfassung nöthigt, die Formen der Freiheit und des Rechts anzunehmen, die Völker treibt, ihre Verhältnisse rechtmäßig und friedlich zu ordnen. Die Macht der Interessen aus dem politischen Leben verbannen, wäre eben so vernunft- als zweckwidrig. Es kann nur die Frage sein, ob sie sich den sittlichen Grundsätzen entgegenstellen dürfen? Die

*) Zum ewigen Frieden. (1795.) Anhang I. Ueber die Mißhelligkeit zwischen der Moral und Politik in Absicht auf den ewigen Frieden. — II. Von der Einhelligkeit der Politik mit der Moral nach dem transsc. Begriff des öffentlichen Rechts. — Bd. V. S. 446—466.

Politik fordert, um ihre Interessen zur Geltung zu bringen, die Klugheit; die Moral fordert im Namen ihrer Grundsätze vor allem Ehrlichkeit. Der Spruch der Politik heißt: „seid klug wie die Schlangen!" Der Spruch der Moral: „seid ohne Falsch wie die Tauben!" Wenn man beide Gebote in dem einen zusammenfaßt: „seid klug wie die Schlangen und ohne Falsch wie die Tauben!" so wäre darin die politische Denkweise mit der moralischen vereinigt. Wer die Moral über die politische Klugheit setzt und auf die letztere gar keine Rücksicht nimmt, der urtheilt: „Ehrlichkeit ist besser als alle Politik!" Wer die Staatsklugheit mit der Moral vereinigt, indem er jene nach dem Maße dieser bestimmt und einrichtet, der urtheilt: „Ehrlichkeit ist die beste Politik!" Dann wird man aus politischen Interessen nichts thun, was zu thun die Grundsätze der Moral unbedingt verbieten; dann ist die Moral der unerschütterliche Grenzgott, der dem Jupiter der Gewalt nicht nachgiebt.

2. Die Staatskunst der politischen Moral.

Das Verhältniß zwischen Moral und Politik läßt sich auf doppelte Weise entscheiden. Es kommt darauf an, welcher von beiden Factoren der bestimmende ist, ob die Sittlichkeit oder die Staatsklugheit. Entweder macht sich die Politik von der Moral, oder sie macht die Moral von sich abhängig: im ersten Fall ist die Politik moralisch, im anderen die Moral politisch. So unterscheidet Kant „die moralischen Politiker" und „die politischen Moralisten". In der Denkweise der ersten ist Moral und Politik vereinigt; gegen die Denkweise der anderen muß die Moral ihren Widerspruch einlegen, denn abhängig gemacht von politischen Interessen, im Dienste des staatsklugen Egoismus, hört sie auf Moral zu sein. Es sind die politischen Moralisten, die

der Moral die Politik entgegensetzen, indem sie die letztere zur alleinigen Richtschnur nehmen und die Staatsklugheit für praktischer halten als die Ehrlichkeit; vielmehr gilt sie ihnen als die einzig praktische Maxime. Ihr alleiniger Zweck ist die Gründung und Vermehrung der politischen Macht; was diesem Zwecke dient, die tauglichen oder praktischen Mittel, sind der Gegenstand ihrer Berechnung und das Einzige, das sie kümmert. Ob durch diesen Zweck und diese Mittel ein fremdes Recht verletzt, die Gerechtigkeit selbst vernichtet werde, kümmert sie nicht. Wenn nur der Zweck vortheilhaft und die Mittel tauglich sind! Ihre ganze Aufgabe ist eine Aufgabe der Staatsklugheit, gleichsam ein politisches Kunstproblem. Je erfolgreicher und geschickter dieses Problem gelöst wird, um so besser war die Politik. Die Anwendung ungerechter Mittel erregt dabei nicht das mindeste Bedenken. Nur fordert die Klugheit, daß man die Ungerechtigkeit nicht offen zur Schau trägt, daß man sie bemäntelt, womöglich den Schein der Gerechtigkeit selbst annimmt. Je geschickter man die Ungerechtigkeit unter dem Scheine des Gegentheils ausübt, um so besser und kunstfertiger ist die Politik. Politische Geltung und Macht ist die Hauptsache, alles Andere ist untergeordneter Art. Das Erste ist, daß man seinen Zweck erreicht, sein Spiel gewinnt; nachdem man gewonnen hat, beschönige man die That und stelle die ungerechte Handlungsweise als gerecht, als nothwendig dar; läßt sich die verabscheuenswerthe That nicht entschuldigen oder rechtfertigen, so leugne man, der Thäter zu sein, und stelle sich als unschuldig dar, andere als die allein Schuldigen. Es wird freilich bei einer solchen rechtsverletzenden Politik nicht fehlen, daß man sich Feinde macht. Der ungerechte Gewalthaber regt gegen sich im Innern des Staats Parteien auf; der die Rechte anderer Völker verletzende Staat schafft sich eben-

dadurch feindselig gesinnte Staaten. Wenn diese Parteien, diese Staaten sich gegen die gewaltthätige, ungerechte Macht vereinigen, so können sie leicht furchtbar werden; darum wird es eine Hauptaufgabe der Staatsklugheit sein, die Gegner unter sich zu entzweien, um sie gleichmäßig zu beherrschen. Jede glücklich gelöste Aufgabe solcher Staatsklugheit ist ein politisches Kunststück, in schwierigen Fällen ein Meisterstück politischer Kunst, das die politischen Moralisten bewundern. Die Hauptregeln der staatsklugen Moral lassen sich in diesen drei Formeln kurz zusammenfassen: „fac et excusa“, „si fecisti nega“, „divide et impera“ *)!

3. Die Staatsweisheit der moralischen Politik.

Dagegen die moralische Politik verbannt nicht etwa die Staatsklugheit, sondern bedingt sie nur durch die Gerechtigkeit; ihr Ziel ist die Verbindung der Macht mit der Gerechtigkeit, der Gewalt mit dem Rechte: sie ist „Staatsweisheit“, die sich von der Staatsklugheit nicht dadurch unterscheidet, daß sie ungeschickter ist in der Wahl ihrer Mittel, sondern daß sie in dieser Wahl kritisch verfährt, weil sie ihren Zweck unter sittlichem Gesichtspunkte auffaßt. Hier besteht Einhelligkeit zwischen Moral und Politik. Es giebt ein Kennzeichen, ob ein politischer Zweck mit der Moral übereinstimmt oder nicht: wenn er die öffentliche Gerechtigkeit nicht verletzt, so hat er auch die Moral nicht gegen sich; was die öffentliche Gerechtigkeit nicht verletzt, das braucht nicht geheim gehalten zu werden, das darf man vor aller Welt aussprechen. So bildet „die Publicität“ das Kennzeichen der Uebereinstimmung zwischen Politik und Moral. Was die öffentliche Gerechtigkeit (nicht bloß nicht verletzt, sondern) befördert, das muß öffentlich gesagt werden, das ist der Publicität nicht bloß

*) Ebendas. Anhang. I. — Bd. V. S. 446—459. S. 451, 52.

fähig, sondern bedürftig. Hier fällt die politische Forderung mit der moralischen selbst zusammen.

Dieses Kennzeichen der Publicität besteht die Probe. Die Geheimnisse der politischen Moral sind zwar aller Welt bekannt und nicht schwer zu begreifen, aber der Politiker, der im Sinne jener staatsklugen Regeln handelt, wird sich wohl hüten, es öffentlich zu sagen; im Gegentheil, er wird alles thun, um den entgegengesetzten Schein öffentlich zu erzeugen, und seine wahre Denkweise sorgfältig geheim halten; der Despotismus bedarf der Verschwiegenheit: der beste Beweis, daß er die Gerechtigkeit von sich ausschließt. Eben so wird sich das vermeintliche Recht zur Revolution nie öffentlich aussprechen, es wird die Publicität sorgfältig vermeiden und eben dadurch zeigen, wie wenig es sich mit der öffentlichen Gerechtigkeit verträgt. Wenn die Staatsklugheit gegen alle Ehrlichkeit dazu antreibt, geschlossene Verträge zu brechen, so wird man doch nie diesen Satz öffentlich aussprechen wollen, weil man allen öffentlichen Credit einbüßen würde, den auch die Interessenpolitik braucht. Setzen wir den Fall, ein größerer Staat fände es im Interesse seiner Macht, sich auf Kosten kleinerer Staaten zu vergrößern und diese kleineren Staaten bei guter Gelegenheit zu verschlingen, so würde er sehr zweckwidrig handeln, wenn er seine Absicht vor der That ausspräche: diese Absicht, weil sie ihrer Natur nach ungerecht ist, verträgt sich nicht mit der Publicität.

Nehmen wir im entgegengesetzten Fall eine Absicht, welche die öffentliche Gerechtigkeit befördert, wie z. B. die Idee einer Völkerföderation zum Zwecke des ewigen Friedens, so wissen wir schon, daß eine solche Forderung die Publicität bedarf, daß die öffentliche Gedankenfreiheit zu ihren Bedingungen gehört, daß die öffentliche Einsicht in die Nothwendigkeit dieser Idee selbst

ein Mittel zu ihrer Verwirklichung bildet. Gilt also die Publicität als ein beweisendes Kennzeichen für oder gegen den moralischen Werth politischer Forderungen, so ist die Einhelligkeit zwischen Moral und Politik in den kantischen Rechtsideen, insbesondere für die Theorie vom ewigen Frieden, gesichert*).

*) Ebendas. Anh. II. — Bd. V. S. 459—466. S. 465.

Sechszehntes Capitel.

Die Naturgeschichte der Menschheit.

Die Einwände gegen die praktische Geltung der sittlichen Vernunftzwecke sind ungültig; diese Zwecke sollen ausgeführt werden und sind der Ausführung fähig, sie werden verwirklicht, indem die Menschheit ihre moralischen Anlagen entwickelt und nach einem gesetzmäßigen Ziele fortschreitet: diese Entwicklung ist die Geschichte der Menschheit, die Weltgeschichte als der Inbegriff dessen, was in der Zeitfolge der Begebenheiten die Menschheit aus sich selbst gemacht hat.

Die Entwicklung der menschlichen Freiheit setzt voraus die natürliche Bildungsgeschichte der Menschheit; wir werden daher in der Entwicklung des Menschengeschlechts Natur- und Freiheitsgeschichte unterscheiden müssen. Der gegebene Naturzustand, in welchem die Menschheit sich vorfindet, ist aus natürlichen Bedingungen entstanden; diese Entstehung ist auch eine Geschichte, die natürliche Geschichte der Menschheit ist auch eine Entwicklung: die Entwicklung ihrer natürlichen Anlagen, wie die Freiheitsgeschichte die der moralischen.

Die Naturgeschichte ist von der Naturbeschreibung wohl zu

unterscheiden. Das Object der letzteren ist die vorhandene Naturerscheinung in ihren Eigenschaften und Merkmalen, das der ersten dagegen die Entstehung oder Genesis der gegebenen Naturerscheinung. So hatte Kant in einer seiner frühsten Schriften die „Naturgeschichte des Himmels" unternommen; er stellte sich damals die Frage: wie ist die Einrichtung des mechanischen Weltalls, welche Copernikus, Galilei, Keppler, Newton erklärt haben, entstanden? Wie läßt sich diese Entstehung selbst naturwissenschaftlich begreifen? Er wollte sie rein mechanisch erklären als eine mechanische Evolution. Aber schon damals setzte er der mechanischen Erklärungsweise eine bedeutsame Grenze im Hinblick auf die lebendigen Naturkörper. Diesen gegenüber schien ihm die mechanische Erklärungsweise unzureichend, also die teleologische nothwendig. Es wird in der Naturerklärung der Zweckbegriff einen gewissen von der Erfahrung bezeichneten und begrenzten Spielraum haben; es wird zur Erklärung der Organismen erlaubt sein müssen, von den teleologischen Principien Gebrauch zu machen.

Nur in den lebendigen Körpern giebt es entwicklungsfähige Keime, natürliche Anlagen, die entfaltet sein wollen. Darum kann nur auf diesem Gebiete von einer Entwicklung oder Naturgeschichte im engeren Sinne die Rede sein. Wo aber Anlagen entwickelt werden, da ist auch ein Zweck, eine Naturabsicht vorhanden, worauf die Organisation und die Entwicklung abzielt. Es wird also die Naturgeschichte der Menschheit, da sie nicht bloß mechanisch erklärt werden kann, des Zweckbegriffs zu ihrer Erklärung bedürfen. Auch bei Gelegenheit der moralischen Weltzwecke hatte Kant sich wiederholt auf die menschlichen Naturzwecke berufen, welche die Menschheit unwillkürlich auf eben dasselbe Ziel hintreiben, welches die sittliche Vernunft gebietet; auch

hier hatte ihm der natürliche Zweckbegriff ein wichtiges, seine Theorie unterstützendes Zeugniß geleistet.

I.

Menschengattung und Racen.

1. Problem der Menschenracen.

Die Naturgeschichte der Menschheit enthält ein Problem, zu dessen Lösung die Entwicklungstheorie und der natürliche Zweckbegriff unserem Philosophen durchaus erforderlich scheinen. Wir finden die geschichtliche Menschheit eingetheilt in Völker, Völkerfamilien, Racen: Unterschiede, die nicht die Willkür gemacht, sondern die menschliche Natur selbst aus sich erzeugt hat. Auf welchem Wege sind sie geworden? Während alle übrigen Unterschiede fließender Art sind, in einander übergehen und mit der Zeit verschwinden, zeigen sich die der Menschenracen so fest und ausschließend, daß sie die Menschheit in so viele Arten zu spalten und die wirkliche Einheit der Gattung aufzuheben scheinen. Wenn aber die Racendifferenz in der That die menschliche Gattungseinheit aufhebt, so ist damit auch die Einheit der sittlichen Entwicklung, der gemeinschaftliche Fortschritt, die Geschichte als Entwicklung der menschlichen Freiheit in Frage gestellt. Man sieht, daß neben dem naturgeschichtlichen Interesse das Problem der Racenunterschiede auch ein moralisches hat. Es ist die Frage, ob die menschlichen Erdbewohner wirklich ein einziges Geschlecht bilden, ob alle insgesammt an derselben Entwicklung Theil haben können (zwar nicht denselben Theil, doch jeder den seinigen), ob es im wahren Verstande eine Weltgeschichte giebt oder nicht? Setzen wir den Fall, die Racen wären wirklich trennende Artunterschiede, so hindert nichts mehr, daß die bessere Race die Menschenwürde zu ihrem Alleinbesitz macht und

die niederen Racen als untergeordnete Geschöpfe ansieht, auf die sie ein Sachenrecht habe, die sie von Rechtswegen in Besitz nehmen, unter das Sclavenjoch bringen, wie Thiere brauchen und verbrauchen dürfe. So hat die Theorie der Racen neben ihrer naturwissenschaftlichen und geschichtsphilosophischen zugleich eine sehr folgenreiche naturrechtliche Bedeutung.

Offenbar hatte Kant dieses doppelte und dreifache Interesse, den Unterschied der Racen zu untersuchen und den Begriff dieses Unterschiedes zu bestimmen. Er hat diesen Gegenstand in zwei verschiedenen Schriften behandelt, die um ein Jahrzehnd von einander abstehen; beide fallen in die kritische Periode, die eine erscheint vor der Kritik der reinen Vernunft, die andere nach den Prolegomena, in der Zeit, wo Kant seine geschichtsphilosophischen Aufsätze schreibt. Die erste Schrift, die einzige, die Kant in dem Zeitraume zwischen der Inauguraldissertation und der Kritik der reinen Vernunft (im Jahre 1775) herausgab, handelte „von den verschiedenen Racen der Menschen". Zehn Jahre später gab er in der genauesten und bündigsten Fassung seine „Bestimmung des Begriffs einer Menschenrace". Er hatte sich in seiner Theorie teleologischer Begriffe bedient und aus dem Naturzwecke der Menschheit die Verschiedenheit der Racen zu erklären versucht. Gegen diese Erklärungsweise richtete sich Georg Forster, der berühmte Reisende und Naturforscher, er bestritt im deutschen Merkur (1786) die naturwissenschaftliche Geltung der kantischen Erklärungsgründe. Kant antwortete in derselben Zeitschrift zwei Jahre später. Zu seiner Vertheidigung und Rechtfertigung schrieb er den Aufsatz: „über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie", wo er zum drittenmal die Untersuchung über die Racenunterschiede aufnahm *).

*) Von den verschiedenen Racen der Menschen (Kgsb. 1775). Be-

2. Begriff der Race.

Bevor man die Entstehung der Racen erklärt, muß man wissen, was sie sind und worin ihre Unterschiede bestehen. Alle natürliche Eintheilung im Thierreiche gründet sich auf das gemeinschaftliche Gesetz der Fortpflanzung; die Einheit der Gattung ist die Einheit der zeugenden Kraft. Die Schuleintheilung geht nach Aehnlichkeiten, die Natureintheilung nach Verwandtschaft, diese liegt in der gemeinschaftlichen Abkunft, in der Abstammung; das Schulsystem besteht in Classen, das Natursystem in Stämmen. Thiere, die mit einander fruchtbare Junge erzeugen, gehören zu derselben Naturgattung, zu einem gemeinschaftlichen Stamm.

Innerhalb derselben Gattung giebt es keine Arten, sondern nur Differenzen, Modificationen, Abweichungen. Der Gattungstypus erbt durch die Zeugung fort: diese Forterbung ist Nachartung. Die Abweichungen oder Differenzen innerhalb des gemeinschaftlichen Stammes sind (nicht Arten, sondern) Abartungen. Ist die Abweichung größer als die Nachartung, so daß sie den Gattungstypus oder die ursprüngliche Stammbildung nicht mehr herstellt, so überschreitet sie die Grenze der Abartung und wird Ausartung.

Die Menschenracen sind Abartungen. Nicht alle Abartungen sind Racen. Der Unterschied liegt in der Beharrlichkeit der Forterbung; diese geschieht durch Fortpflanzung und ist bedingt durch die Zeugungsverhältnisse, welche selbst abhängig sind theils von localen und klimatischen Bedingungen, theils von der Natur der zeugenden Factoren. Die Verpflanzung ändert die äußeren,

stimmung des Begriffs einer Menschenrace (Berl. Monatsschr. Nov. 1785). Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (Deutscher Merk. Jan. und Febr. 1788). — Ges. Ausgb. Bd. X.

die Vermischung die inneren Bedingungen der Zeugung. Wenn eine Abartung in der Vermischung mit einer anderen sich erblich fortpflanzt, so ist die Zeugung „halbschlächtig".

Nun giebt es Abartungen, die sich zwar in der Verpflanzung, aber nicht in der Vermischung mit anderen erblich erhalten (nicht halbschlächtig zeugen): das sind die Spielarten. Es giebt umgekehrt Abartungen, die sich zwar in der Vermischung mit anderen erblich erhalten (halbschlächtig zeugen), aber nicht in der Verpflanzung fortdauern: das ist, was man einen besonderen „Schlag" nennt. Keine dieser beiden Abartungen ist unausbleiblich erblich; keine macht einen classischen Unterschied.

Die Racen sind weder Spielarten noch Menschenschlag: sie sind erbliche Classenunterschiede, die weder durch Verpflanzung noch durch Vermischung ausgelöscht werden; sie sind unausbleiblich erblich. Wenn sich verschiedene Racen vermischen, so zeugen sie nothwendig halbschlächtig. Daß sie fruchtbare Kinder zeugen, ist der Beweis ihrer gemeinschaftlichen Abstammung, ihrer Gattungseinheit; daß sie unter allen Umständen halbschlächtig zeugen, ist der Beweis ihres Racenunterschiedes. Darin liegt zugleich die Möglichkeit, den Racenunterschied durch Experimente festzustellen, also naturwissenschaftlich zu beweisen*).

Solcher Racenunterschiede findet Kant im Menschengeschlechte vier: die weiße, gelbe, schwarze, kupferrothe Race, alle auf der Erde klimatisch vertheilt, jede von den andern klimatisch gesondert. Klima und Race entsprechen sich gegenseitig. Wo sich beide nicht entsprechen, da erklärt sich die Unähnlichkeit durch Verpflanzung der schon gewordenen Racen**).

*) Von den versch. Racen der Menschen. 1. Best. des Begr. einer Menschenrace. 1—6.

**) Von den versch. Racen. 2. 3. (Schluß). Best. des Begr. einer Menschenrace. 2.

3. Erklärung des Racenunterschiedes.

Wie sind die Racen geworden? Das ist die naturgeschichtliche Frage, während die Darstellung ihrer charakteristischen Verschiedenheiten der Naturbeschreibung gehört. Die naturgeschichtliche Frage erlaubt zunächst eine doppelte Antwort: entweder man nimmt an, die Racen sind gar nicht geworden, sondern so viele ursprünglich gegebene Localschöpfungen, oder man behauptet ihre gemeinschaftliche Abstammung und leitet sie aus einer Gattung ab. Hier ist wieder ein doppelter Fall möglich: entweder waren es nur äußere klimatische Einflüsse, welche die Entstehung der Racen verursacht haben, oder sie sind aus inneren Bedingungen, aus der ursprünglichen Naturanlage der Gattung selbst hervorgegangen.

Es ist bekanntlich ein Regulativ der Wissenschaft, daß man die Principien nicht ohne Noth vermehren soll; was man aus einer Natursache erklären kann, soll man nicht aus einer Mehrheit von Ursachen ableiten. Setzt man die Racenunterschiede als ursprünglich, dann muß man so viele verschiedene Ursachen ihrer Entstehung, so viele Localschöpfungen annehmen und sie selbst als verschiedene Stämme oder Arten betrachten.

Gegen diese Annahme zeugt die Natur selbst. Alle Geschöpfe, die sich zu fruchtbarer Zeugung vermischen und durch gemeinschaftliche Zeugung fortpflanzen, gehören zu einer Gattung, haben also eine gemeinschaftliche Abstammung. Nach diesem Naturgesetz zu urtheilen, haben die Racen in derselben ursprünglichen Gattung ihren gemeinschaftlichen Ursprung. Innerhalb derselben Race erben die charakteristischen Unterschiede in allen Zeugungen fort, bei aller Verpflanzung. Wenn sich Angehörige verschiedener Racen vermischen, so erben die charakteristischen Unterschiede halbschlächtig fort mit derselben Beständig-

keit. Also sind die Racen nicht Menschenstämme, sondern Abstammungen von einem Geschlecht; sie sind nicht Arten, sondern Abarten, deren gemeinschaftliche Zeugungen halbschlächtig nacharten.

Wenn aber die Racen von einer Gattung abstammen, so können es nicht bloß äußere Ursachen gewesen sein, welche die Racenunterschiede erzeugt haben, sondern jene ursprüngliche Gattung muß eine Naturanlage in sich selbst enthalten, aus der sich unter äußeren Einflüssen die verschiedenen Racen entwickeln. Jede Anlage ist zu etwas angelegt, sie ist Naturabsicht, Naturzweck. Hier ist der Punkt, wo Kant sich genöthigt sieht, zur Erklärung der Racen teleologische Principien anzuwenden. Das menschliche Geschlecht ist von Natur dazu bestimmt, in der größten Einheit die größte Mannigfaltigkeit zu entwickeln, sich über die ganze Erde zu verbreiten und unter allen Himmelsstrichen zu wohnen. Diesen Zweck zu erreichen, giebt es bei der Verschiedenheit der Erdklimata keine andere natürliche Veranstaltung, als die Bildung der Racenunterschiede. Das menschliche Geschlecht hat von Natur die Anlage, sich den Klimaten zu assimiliren, den verschiedenen Himmelsstrichen gleichsam anzuarten. In dieser Anartung besteht die Racenverschiedenheit. Die Entwicklung dieser Anlage richtet sich nach dem Klima. Um aber überhaupt dem Klima anarten zu können, dazu ist eben die natürliche Anlage nothwendig. Die Uebereinstimmung zwischen Race und Klima, zwischen den Erdtheilen und ihren Bewohnern springt in die Augen. Diese Uebereinstimmung muß angesehen werden nicht als zufällig oder durch mechanische Ursachen entstanden, sondern als präformirt in der menschlichen Zeugungskraft, als eine natürliche Anlage, die sich unter dem Einfluß, den Luft und Sonne auf die Zeugungskraft ausüben, zu den Verschieden-

heiten der Racen entwickeln. Die Anlage der Menschheit für alle Klimate ist die zweckmäßige Ursache ihrer Abartung.

Die klimatischen Verschiedenheiten in Rücksicht der Luft und Sonne lassen sich in der Hauptsache durch vier entgegengesetzte Qualitäten bestimmen. Der eine Gegensatz besteht zwischen trockner Kälte und feuchter Hitze, der andere zwischen feuchter Kälte und trockner Hitze. Die menschliche Natur kann allen diesen klimatischen Formen anarten, aber sie wird sich unter dem Einfluß der trocknen Kälte ganz anders entwickeln als unter dem der feuchten Hitze. Anders erscheint die Menschenbildung in ihrer zweckmäßigen Uebereinstimmung mit den Bedingungen der Eiszone, anders in ihrer Angemessenheit zu dem entgegengesetzten Himmelsstriche der heißen Zone. Unter dem Einflusse der trocknen Kälte bedarf der menschliche Organismus zu seiner Erhaltung einer größeren Blutwärme, also eines schnelleren Pulsschlages, eines kürzeren Blutumlaufs, einer kleineren Statur; die Extremitäten verkürzen sich, um dem Heerde der Blutwärme näher zu sein, es entsteht ein Mißverhältniß zwischen den Beinen und der Leibeshöhe; die Entwicklung der Körpersäfte wird unter diesem austrocknenden Himmelsstriche gehemmt, die Keime des Haarwuchses verlieren sich, die hervortretenden Theile des Gesichts platten sich ab, die Augen müssen sich durch eine wulstige Erhöhung gegen die Kälte, durch blinzendes Zusammenziehen gegen das Schneelicht schützen, so entsteht das bartlose Kinn, die geplätschte Nase, dünne Lippen, blinzende Augen, das flache Gesicht, die röthliche braune Farbe mit dem schwarzen Haare, mit einem Wort die kalmückische Gesichtsbildung. Wenn sich die charakteristischen Grundzüge dieser Bildung auch außerhalb des nördlichen Weltstrichs finden, wie z. B. in Asien und in Amerika, so erklärt sich dieß durch spätere Einwanderungen aus

der nördlichen Zone in untere Klimata, und zugleich wird dadurch bewiesen, wie wenig die Verpflanzung die Racenunterschiede auslöscht.

Unter dem entgegengesetzten Einflusse der feuchten Hitze erzeugt sich die entgegengesetzte Race, das Widerspiel der kalmückischen Bildung. Die feuchte und heiße Atmosphäre begünstigt die Vegetation des menschlichen Körpers; die fleischigen Theile nehmen zu, die starken Ausdünstungen wollen gemäßigt, die schädlichen Einsaugungen verhütet sein. So erzeugt sich die dicke Stülpnase, die Wulstlippen, die geölte Haut, die Ausdünstung phosphorischer Säuren und dadurch der üble Geruch, der Ueberfluß der Eisentheile im Blut, die durch das Oberhäutchen durchscheinende Schwärze, das wollige Haupthaar: die Negerrace in der vollkommensten Uebereinstimmung mit ihrem Erdtheil und Klima.

Die Zweckmäßigkeit der Racenbildung in Rücksicht auf das Klima läßt sich nirgends deutlicher zeigen, als an den Negern. Von hier aus darf man nach einer wohlbegründeten Analogie auf die Zweckmäßigkeit der Racenbildung überhaupt schließen. Vergleichen wir das Klima Senegambiens mit der Organisation des menschlichen Körpers, so leuchtet ein, daß in dieser Atmosphäre das Blut so sehr mit Phlogiston überladen wird, daß zur Erhaltung des Lebens Mittel nöthig sind, welche jenen Stoff aus dem Blute in weit größerem Maße wegschaffen, als es bei unserer Organisation geschehen kann. Durch die Lunge kann bei weitem nicht genug des schädlichen Stoffs weggeschafft werden. Also muß die Haut im Stande sein, das Blut zu dephlogistisiren. Zu diesem Zwecke muß an die Enden der Arterien so viel Phlogiston hingeschafft werden, das Blut muß unter der Haut mit diesem Stoff überladen sein: das ist der Grund, warum es

schwarz durchscheint, während es im Innern des Körpers roth genug ist *).

Es ist überhaupt keineswegs zufällig, daß sich der Racenunterschied am deutlichsten ausspricht in der Hautfarbe. Denn zur Lebenserhaltung in einer bestimmten, klimatisch bedingten Atmosphäre muß die Absonderung durch Ausdünstung die wichtigste Vorsorge der Natur sein. Nun ist das Organ dieser Absonderung die Haut, darum muß hier die Verschiedenheit des klimatisch bedingten Naturcharakters, der die Raceneintheilung bedingt, am sichtbarsten hervortreten **).

II.

Teleologische Erklärung.

Kant und Georg Forster.

Die kantische Theorie der Racen läuft also darauf hinaus, daß die Menschen nur durch Zeugung, ihre Racenunterschiede nur durch Entwicklung entstehen, daß die gesammte Menschheit von einer Gattung abstammt, deren Entstehung selbst eine Frage ausmacht, welche die Grenzen der naturwissenschaftlichen Erklärung überschreitet, daher innerhalb dieser Grenzen nothwendig ungelöst bleibt. Diese Theorie erweitert sich und will für alle organischen Geschöpfe gelten. Innerhalb ihrer Gattung entstehen die organischen Geschöpfe durch Zeugung, ihre spezifischen Unterschiede durch Entwicklung. Damit ist von selbst dem Organischen gegenüber der teleologischen Erklärungsweise ein Spielraum geöffnet.

Hier liegt die Differenz zwischen Kant und Forster. Rücksichtlich der Racen behauptet Forster eine ursprüngliche Stammes-

*) Von den versch. Racen. 3. — Best. d. Begr. einer Menschenrace.

**) Ebendaselbst. 2. — Bd. X. S. 50.

verschiedenheit, die er auf den Gegensatz der Neger und Weißen beschränkt haben will. Und der letzte natürliche Grund der Menschenentstehung ist ihm nicht die Zeugung, sondern es sind äußere Naturursachen, aus deren fruchtbarer Zusammenkunft der Mensch hervorgeht. Diese Theorie gilt für alles Organische. Die natürlichen Entstehungsgründe der Organismen müssen in der unorganischen Natur gesucht werden und lassen sich hier finden. Kant vertheidigt die „generatio ab ovo", Forster die „generatio aequivoca". Der teleologischen Erklärungsweise setzt Forster die physisch-mechanische entgegen, als die einzige, die dem Naturgesetz und der Erfahrung entspricht. Ohne Zeugung von ihres Gleichen entspringen Pflanzen und Thiere aus dem fruchtbaren Erdschlamm, darauf gründen sich die Localzeugungen organischer Gattungen: so sind die Neger eine Localzeugung Afrika's, die übrigen Racen Localzeugungen Asiens; in unendlicher Abstufung geht die Naturkette organischer Wesen vom Menschen bis zum Wallfisch und so weiter hinab bis zu Moosen und Flechten.

Dieser Vorstellungsweise, die Bonnet besonders zu Ansehen gebracht hatte, setzt Kant keinen andern Grund entgegen, als daß sie den Leitfaden der Erfahrung verlasse und sich in grenzenlose Einbildungen verliere. Er verwirft Forster's Theorie nicht aus moralischen oder religiösen, sondern lediglich aus kritischen Gründen. Einmal ist die Hypothese nicht zureichend, sie erklärt nicht, was sie erklären möchte; dann ist sie unmöglich, denn sie beruft sich auf Grundkräfte der Natur, die es in der Erfahrung nicht giebt.

Die Möglichkeit bei Seite gesetzt, so ist die Hypothese unbrauchbar. Sie setzt Ursachen, die den Wirkungen keineswegs proportional sind. Ist die zu erklärende Wirkung der organische Körper, so überlege man sich, was der organische Körper that-

sächlich ist. Er ist eine Materie, deren Theile mit einander zweckmäßig verknüpft sind. Das zeigt die Erfahrung, darum verlangt diese zur Erklärung organischer Körper Ursachen, welche im Stande sind, die Theile einer Materie zweckmäßig zu verknüpfen, also organisirende Ursachen, die gedacht werden müssen als wirksam nach Zwecken. Hier aber ist auch die Grenze der Erfahrung, die den Gebrauch teleologischer Principien in der Naturerklärung einschränkt.

Es ist unmöglich, organische Geschöpfe durch Ursachen zu erklären, die nicht zweckmäßig wirken, die alle Zweckthätigkeit von sich ausschließen, also bloß mechanische Ursachen sind. Vermöge der Erfahrung sind uns zweckthätige Ursachen nur in uns gegeben, in den Vermögen, welche die Kunstwerke hervorbringen, im Verstand und Willen des Menschen. Hier sind die zweckthätigen Ursachen zugleich bewußte Vorstellungen, aber intelligenter Natur. Zweckthätige Ursachen nicht intelligenter Natur sind uns in der Erfahrung nicht gegeben. Wir können die zweckthätige Kraft nicht als blinde Naturkraft vorstellen, und die Natur als äußere Sinnenwelt zeigt uns nirgends intelligente Ursachen.

So verbietet uns die Erfahrung, von den Naturursachen die zweckmäßige und organisirende Wirksamkeit, von der Naturerklärung die teleologischen Begriffe vollkommen auszuschließen; sie verbietet es gegenüber der organischen Natur. Ebenso verbietet uns die Erfahrung, von den zweckthätigen Ursachen die Intelligenz auszuschließen, da wir keine anderen zweckthätigen Vermögen kennen als intelligente. Mithin erlaubt die Erfahrung überhaupt nicht, die Grundkraft oder erste Ursache zu bestimmen, woraus die lebendigen Geschöpfe hervorgehen; welche Bestimmung wir auch versuchen, jede erscheint in Rücksicht auf

ihren naturwissenschaftlichen Werth als eine bloße Erdichtung. Setzen wir jene Grundkraft als nur mechanisch wirksam, so läßt sich das Leben nicht erklären; bestimmen wir sie als blinde Zweckthätigkeit, so ist sie (als solche) kein Gegenstand unserer Erfahrung; nehmen wir sie als intelligente Zweckthätigkeit, so überschreiten wir mit diesem Begriffe die Grenzen wissenschaftlicher Naturerklärung und suchen aus den Bedingungen der moralischen Welt die Phänomene der sinnlichen abzuleiten. In allen Fällen wird der kritische Gesichtspunkt verfehlt und irgend ein dogmatischer ergriffen. Die Streitfrage zwischen Kant und Forster über die Entstehung der Racen fällt unter den Gegensatz dieser beiden Gesichtspunkte*).

*) Ueber den Gebrauch teleol. Principien in der Philosophie. — Bd. X. S. 67—94.

Siebzehntes Capitel.

Die Freiheitsgeschichte der Menschheit. Geschichtsphilosophie.

I.

Die weltgeschichtlichen Grenzpunkte.

1. Der Anfang.

Die menschliche Naturgeschichte blickt zurück auf den dunklen Ursprung der Menschheit, die Freiheitsgeschichte blickt vorwärts auf den hellen Vernunftzweck, welchen die Menschheit zu verwirklichen durch ihre moralische Anlage bestimmt ist. Die beiden Grenzpunkte der Freiheitsgeschichte sind der Anfang und das Ziel moralischer Entwicklung. Die Bestimmung dieser beiden Grundpunkte versucht Kant in seiner Schrift über den „muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte" und in seiner „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht".

Es muß in der Geschichte der Menschheit einen Punkt geben, wo die natürliche Entwicklung in die moralische übergeht, wo sich die Freiheitsgeschichte von der Naturgeschichte scheidet und der Mensch von der Naturmacht, die ihn bis dahin ganz beherrscht hatte, befreit. Der erste Schritt zu dieser Befreiung ist der Anfang zur Menschengeschichte. In der Abhängigkeit von der Natur

folgt der Mensch ganz seinem Instincte; in der Unabhängigkeit von der Natur folgt er ganz seinem eigenen Willen. Der erste Schritt zu seiner Befreiung liegt daher in dem Uebergange von der Herrschaft des Instincts zur eigenen Willensthat. So lange der Instinct herrscht, hat der Mensch keine anderen Bedürfnisse, als welche die Natur in ihm empfindet und die Natur außer ihm befriedigt. In dieser glücklichen und harmlosen Einheit mit der Natur ist sein physischer Zustand das Paradies, sein moralischer die Unschuld. Der Stand der Freiheit beginnt, wenn der Mensch diesen Naturstand aufhebt, das Paradies und mit ihm die Unschuld verläßt. Er hebt seinen Naturstand auf, indem er den eigenen Willen geltend macht und das von außen gegebene Gesetz abwirft. Die erste That des eigenen (gesetzlosen) Willens ist gesetzwidrig, sie ist der Austritt aus dem Stande der Unschuld, der sittliche Fall des Menschen, der Ursprung des **Bösen**. Die Freiheit beginnt mit dem Abfall, ihr Ausgangspunkt ist das Böse, in ihrem Gefolge ist das Heer der Uebel, die mit dem Bösen und durch dasselbe entstehen.

Jetzt erwachen in der menschlichen Natur Bedürfnisse und Leidenschaften, die unter der Herrschaft des Instinctes schlummerten. Jetzt will der Mensch die Natur beherrschen und sich unterthan machen, wie er bis dahin ihr unterthan war. Diesen Zweck auszuführen, muß er arbeiten. An die Stelle des unbefangenen Naturgenusses tritt die Arbeit, an die Stelle des harmlosen Zusammenlebens die Verschiedenheit einander ausschließender Wirkungskreise. Mit der Arbeit kommt die Zwietracht; der Jäger bekämpft den Hirten, beide den Ackerbauer. Das Bedürfniß, sich zu sichern, zwingt die Ackerbauenden, sich in festen Wohnsitzen zu vereinigen, es entstehen Dörfer, die durch größere Vereinigung und stärkere Befestigung Städte werden; das seß-

hafte Leben scheidet sich vom nomadischen, die Künste entstehen, das gesellige Leben, das feste Eigenthum, die bürgerliche Ungleichheit. Aus einem Werke der Natur wird das menschliche Leben sein eigenes Werk, ein Product der Arbeit und der Erfindung, mit einem Worte ein Erzeugniß der Bildung.

Mit der Cultur erweitern und verfeinern sich die Bedürfnisse und Genüsse, vermehren sich ebendeßhalb die Leidenschaften und Laster. Damit verglichen erscheint der Naturzustand ungleich einfacher, ärmer an Uebeln, glücklicher und ebendeßhalb besser. Der Fortschritt der Cultur bezieht sich immer nur auf das Ganze; die Gattung schreitet fort, während die Einzelnen unter den Widersprüchen zwischen Natur und Bildung, unter dem Drucke der bürgerlichen Ungleichheit mit moralischen und physischen Uebeln überhäuft werden.

Betrachtet man die Bildung unter dem Gesichtspunkte bloß der Glückseligkeit, nimmt man das Individuum und dessen Wohl zum Zwecke der Geschichte, so begreift sich Rousseau mit seinen Theorien, mit seiner zurückgewandten Sehnsucht nach dem Paradiese und der Unschuld der Menschheit, mit seinem Verlangen nach einer Rückkehr zum Naturzustande.

Aber es ist die Frage, ob nicht das Ziel der Menschheit hoch über dem Wohle des Einzelnen liegt, ob nicht auf dem Wege nach jenem Ziele das Heer der Uebel ein nothwendiges Gefolge bildet, ob nicht alle diese Uebel eben so viele Bedingungen sind, welche die Entwicklung des Ganzen fördern? Welches aber ist das Ziel in dem geschichtlichen Fortschritte der Menschheit?

Kant hatte sich in seiner Erklärung der Racen in einer unwillkürlichen Uebereinstimmung mit der biblischen Erzählung befunden, sofern diese die Menschen von einem Paare abstammen läßt. Wie er jetzt in seiner Theorie vom Anfange der Menschen-

geschichte den Uebergang beschreibt vom Stande der Natur in den Stand der Freiheit, braucht er die biblische Erzählung vom Paradiese, dem Sündenfalle, der Vertreibung der ersten Menschen aus dem Garten Gottes u. s. f. als das willkommenste Sinnbild, um seine philosophische Idee anschaulich zu machen. Es ist nicht das erste und nicht das letzte Beispiel einer allegorischen Umdeutung dieser biblischen Sage.

Was ihn in der ganzen Untersuchung offenbar am meisten anzieht, ist das Verhältniß zwischen Natur und Bildung, die richtige Bestimmung desselben, die Einsicht in die Widersprüche beider und zugleich in die Nothwendigkeit dieser Widersprüche, in ihre sittliche Nothwendigkeit. Er versteht Rousseau vollkommen; zugleich ist er ihm in der Beurtheilung der Sache weit überlegen. Denn Rousseau sieht in jenen Widersprüchen nichts als so viele Gebrechen der Menschheit, von denen er leidenschaftlich behauptet, daß sie nicht sein sollen. Kant verhält sich zu Rousseau ähnlich als Schiller. Man weiß, wie lebhaft Schiller von dem großen Thema des Contrastes zwischen Natur und Bildung auch poetisch ergriffen war, wie er von diesem Widerstreit ausging in seiner Unterscheidung der naiven und sentimentalischen Dichtung. Uebereinstimmend mit Kant erblickte auch Schiller in der Scheidung des Ackerbaues von dem Nomadenleben den ersten großen Sieg in dem Kampfe der Bildung mit der rohen Natur, den befestigten und unvertilgbaren Anfang der menschlichen Freiheitsgeschichte; er hat diesen Moment poetisch geschildert in seinem „eleusischen Feste“*).

---

*) Muthmaßlicher Anfang der Menschengeschichte (Berl. Monatsschrift. Jan. 1786). — Bd. IV. S. 339—358. Vgl. meine Schrift „Schiller als Philosoph“. Nr. IX.

2. Der Zielpunkt. Endzweck der Geschichte.

Wenn die geschichtlichen Begebenheiten einen Zusammenhang im Ganzen und Großen haben, so kann dieser kein anderer sein als die Entwicklung des menschlichen Geschlechts, als die Entwicklung derjenigen Anlage, kraft deren sich die Menschheit von ihrer Naturabhängigkeit loslöst und in die Bahn selbstthätiger Bildung einlenkt. Die Weltgeschichte im Großen betrachtet, als eine gesetzmäßige Ordnung von Begebenheiten, kann nichts anderes sein als die Entwicklung der menschlichen Freiheit. „Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewußtsein der Freiheit": so hat Hegel den Begriff der Geschichte bestimmt. Der Gedanke ist von älterem Datum, er entspringt im Geiste der kantischen Philosophie.

Ist aber die Weltgeschichte eine Entwicklung der Freiheit, so ist damit zugleich der Zweck bestimmt, der als Plan dem geschichtlichen Weltleben zu Grunde liegt. Der Zielpunkt ist dann die im Menschenleben entwickelte oder verwirklichte Freiheit, die in der staatsbürgerlichen und völkerrechtlichen Sphäre durchgeführte Gerechtigkeit. Die gerechte Staatsverfassung ist bei Kant der höchste Begriff des Vernunftrechts, die Grundlage und Bedingung aller völkerrechtlichen Ordnungen. Diese vernunftgemäße Staatsverfassung ist noch nicht gegeben, aber sie soll sein, sie soll durchgeführt werden, nicht durch den gewaltsamen Umsturz der Dinge, sondern auf dem gesetzmäßigen Wege einer allmäligen Entwicklung. Nicht die Revolution, sondern die „Evolution" ist die vernunftgemäße Form ihrer Bildung. Die Weltgeschichte selbst ist diese Evolution. Entweder es giebt überhaupt keinen einmüthigen Zusammenhang in der Weltgeschichte und darum auch keine Geschichtsphilosophie, oder wenn es eine solche giebt,

so kann die philosophische Geschichtsbetrachtung nur den Gedanken der Evolution zu ihrem Princip haben. Es ist den großen Naturforschern gelungen, den mechanischen Weltbau aus obersten Gesetzen zu erklären, die Ordnungen des natürlichen Kosmos. Für die Ordnungen des geschichtlichen Kosmos fehlen noch die Keppler und Newton, die im Stande wären, aus einem Grundgedanken die complicirten Bewegungen der Weltgeschichte aufzulösen. Diesen Grundgedanken festzustellen und damit das Problem einer möglichen Geschichtsphilosophie zu bestimmen, macht sich Kant zur Aufgabe. Es ist auch hier weit mehr die richtige Fassung des Problems, als die Lösung, die ihn beschäftigt. Er kam eben von der Vernunftkritik her, die mit der Aussicht in die Ordnungen der sittlichen Welt ihren Umkreis geschlossen hatte. Die systematischen Arbeiten in Rücksicht der Natur- und Sittenlehre lagen noch vor ihm. Die Grundsätze der Naturwissenschaft waren schon durch die Vernunftkritik genau entwickelt, die Möglichkeit einer Geschichtsphilosophie dagegen noch gar nicht berührt. Unwillkürlich tritt ihm diese Frage entgegen: was kann in Rücksicht der Geschichte durch die bloße Vernunft erkannt und ausgemacht werden? Wie erscheint die Geschichte unter dem Gesichtspunkte der kritischen Philosophie? Kant mochte auch von außen manche Aufforderungen empfangen, sich über diesen Punkt zu erklären. Die erste öffentliche Erklärung gab er in dem programmatisch entworfenen Aufsatz: „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht". Eine mündliche Aeußerung Kant's, welche in die Tagesliteratur übergegangen war, gab dazu die zufällige Veranlassung. Die gothaischen gelehrten Zeitungen brachten unter dem 11. Februar 1784 folgende Notiz: „Eine Lieblingsidee des Herrn Prof. Kant ist, daß der Endzweck des Menschengeschlechts die Erreichung der vollkommensten

Staatsverfassung sei, und er wünscht, daß ein philosophischer Geschichtsschreiber es unternehmen möchte, uns in dieser Rücksicht eine Geschichte der Menschheit zu liefern und zu zeigen, wie weit die Menschheit in den verschiedenen Zeiten diesem Endzwecke sich genähert oder von demselben entfernt habe, und was zur Erreichung desselben noch zu thun sei." In Rücksicht auf diese Notiz schickte Kant seinem Aufsatze die Bemerkung voraus: die Nachricht sei ohne Zweifel aus seiner Unterredung mit einem durchreisenden Gelehrten genommen worden und nöthige ihm die öffentliche Erklärung ab, ohne die jene Notiz keinen begreiflichen Sinn haben würde *).

Ist nämlich der geschichtliche Weltzweck die Entwicklung einer ursprünglichen moralischen Anlage, so liegt das Ziel der Geschichte nicht im Individuum, sondern in der Gattung, nicht im Wohle des Einzelnen, sondern in der Vollkommenheit des Ganzen, so sind die Uebel, welche den Einzelnen treffen, keine Einwürfe gegen den geschichtlichen Fortschritt. Der Zweck der Geschichte ist nicht zugleich der Zweck des Einzelnen. Im Gegentheil, die Individuen handeln in Rücksicht des Ganzen planlos, sie folgen ihren selbstsüchtigen Leidenschaften und eigennützigen Interessen. In diesem widerstrebenden Stoff arbeitet die Weltgeschichte. Aber gerade diese spröden, scheinbar entgegenwirkenden Kräfte, dieser durchgängige Antagonismus der menschlichen Gesellschaft wird im geschichtlichen Gange der Dinge Mittel zum Gesammtzweck, Ursache zur gesetzmäßigen Ordnung. Der Egoismus erzeugt die Zwietracht, entzündet die Begierde zum Haben und Herrschen; der Wettstreit beginnt und entwickelt neben

*) Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht. (Berl. Monatsschr. Nov. 1784). Ges. Ausg. Bd. IV. S. 291—309. Vgl. Goth. Gel. Zeitg. XI Jahrg. XII Stück. S. 95.

so vielen Uebeln zugleich alle Anlagen der menschlichen Natur; die Entfaltung der Anlagen, die Befriedigung der Bedürfnisse, die Verzweigung der Arbeit verlangt die Freiheit des Individuums und zur Sicherung derselben die bürgerliche Vereinigung, innerhalb deren die antagonistischen Interessen der Menschen sich entwickeln und wetteifern. Die Noth erzwingt den Staat. Der Staat allein gewährt und sichert jedem die größtmögliche Freiheit; er sichert sie durch äußere Gesetze, die mit der größten Gewalt bekleidet sind. Der Staat kann seinen Zweck nur erfüllen durch die Vereinigung der Freiheit mit der Gesetzmäßigkeit, d. h. durch die Gerechtigkeit in der vollkommensten Form, die für den Wetteifer der menschlichen Kräfte, für den Fortschritt der Bildung die einzig sichere Grundlage ausmacht.

Wenn es zunächst der Eigennutz und die Zwietracht ist, welche die gesellige Vereinigung verlangt und stiftet, so fordert jetzt diese Vereinigung die Form der Gerechtigkeit. Aus der „pathologischen Zusammenstimmung" soll die „moralische", aus dem Nothstaate der Vernunftstaat werden: das ist die Absicht der menschlichen Natur, der verborgene Zweck ihrer Entwicklung und Geschichte, der im Laufe der Zeiten, im Fortschritte der Cultur immer klarer und deutlicher hervortritt und sich zuletzt in die bewußte und moralische Absicht der Menschheit selbst verwandelt. „Dank sei also der Natur für die Unvertragsamkeit, für die mißgünstig wetteifernde Eitelkeit, für die nicht zu befriedigende Begierde zum Haben oder auch zum Herrschen! Ohne sie würden alle vortrefflichen Naturanlagen in der Menschheit ewig unentwickelt schlummern, der Mensch will Eintracht; aber die Natur weiß besser, was für seine Gattung gut ist; sie will Zwietracht." Die antagonistischen Neigungen müssen sich entwickeln können, ohne sich gegenseitig zu vernichten und zu stören; das geschieht in

dem Gesetze der bürgerlichen Vereinigung; „so wie Bäume in einem Walde eben dadurch, daß ein jeder dem anderen Luft und Sonne zu benehmen sucht, einander nöthigen, beides über sich zu suchen und dadurch einen schönen geraden Wuchs bekommen, statt daß die, welche in Freiheit und von einander abgesondert, ihre Aeste nach Wohlgefallen treiben, krüppelig, schief und krumm wachsen." Der Staat ist Gewalt. Seine Gewalt liegt in menschlichen Händen. Eine vollkommen gerechte Staatsverfassung setzt also im Menschen selbst vollkommene Gerechtigkeit voraus, und diese wieder Ausbildung der Begriffe, Reichthum der Welterfahrung und Menschenkenntniß, guten Willen, insgesammt Bedingungen, welche die reifsten und spätesten Früchte weit vorgeschrittener Entwicklung sind. Es ist darum die Verwirklichung einer gerechten Staatsverfassung unter allen geschichtlichen Aufgaben die schwerste; die Lösung dieser Aufgabe kann ihrer Natur nach nur die späteste sein: sie ist das Ziel, dem die Menschheit in einer fortschreitenden Annäherung zustrebt *).

Es gehört zur Lösung dieser Aufgabe noch eine zweite Bedingung. Selbst die vollkommenste Staatsverfassung ist problematisch und unsicher, so lange die Staaten sich im Naturzustande einer barbarischen Freiheit befinden, so lange der Antagonismus der Staaten sich noch nicht in einer geregelten Sphäre bewegt. Wenn der Krieg die Staaten entzweit und bedroht, so ist keiner sicher, ebensowenig als der Einzelne im Stande der ungebundenen Freiheit. Der Antagonismus der Staaten ist wohlthätig, denn er nöthigt sie, einen gesetzmäßigen Zustand zu suchen: einen Amphiktyonenbund der Völker, der den Krieg vermeidet, den Frieden sichert, seine Dauer begründet und so die Gerechtigkeit in ihrem weltbürgerlichen Umfange verwirklicht.

*) Ebendas. IV — VI Satz. — Bd. IV. S. 297—301.

Ohne die Begründung des ewigen Friedens ist der geschichtliche Weltzweck nicht ausführbar. Ist die Gerechtigkeit im weltbürgerlichen Umfange unmöglich, so ist die Weltgeschichte selbst ziel- und planlos, so ist die Zweckmäßigkeit nur im Einzelnen, nicht im Ganzen, und die Weltordnung demnach im Widerstreite mit sich selbst. Ist diese letzte Stufe unerreichbar, dann hat Rousseau so Unrecht nicht, wenn er den Zustand der Wilden vorzieht. So lange der Eigennutz herrscht, ist diese Stufe unerreichbar. Dieses Ziel will erstrebt werden um der Menschheit willen, aus moralischer Gesinnung, ohne die in der Welt nichts gut ist. Man kann in hohem Grade cultivirt und civilisirt sein, und doch ist die Wurzel des inneren Lebens bei aller Cultur die rohe Selbstsucht; es fehlt die moralische Bildung. In diesem Zustande der Cultur und Civilisation befindet sich die gegenwärtige Welt. Was ihr fehlt, ist das sittliche Wollen *).

Die Zuversicht, daß in der Menschheit ein Zustand der Gerechtigkeit im größten Umfange einheimisch werden könne, erscheint als ein „philosophischer Chiliasmus". Läßt sich diese Zuversicht begründen? Oder ist dieser Chiliasmus auch eine bloße Schwärmerei? Ist er es nicht, so müßte man zeigen können, daß wir uns dem Ziele annähern, so weit wir noch davon entfernt sind. Man müßte zeigen können, daß die Gegenwart, mit der Vergangenheit verglichen, dem Ziele näher gekommen ist, so weit sie noch davon absteht. Und in der That läßt sich aus der zurückgelegten geschichtlichen Bahn der Menschheit so viel schließen, daß sie vorgerückt ist. Die Staaten wetteifern schon, jeder den anderen durch Bildung und Macht zu übertreffen; zu der bürgerlichen Wohlfahrt erscheint der freie Spielraum der Kräfte nothwendig, die drückenden Fesseln werden von außen und innen ge-

*) Ebendas. VII Satz. — Bd. IV. S. 301—304.

löst, die Last der Vorurtheile aus dem Wege geräumt: die Weltgeschichte ist in das Zeitalter der Aufklärung eingetreten, und es ist zu erwarten, daß dieses Zeitalter die moralische Bildung gründet, verbreitet und damit die Bedingung erzeugt, die dem sittlichen Weltzweck offene Bahn macht. Wenn man die zurückgelegte geschichtliche Bahn der Menschheit unter diesem Gesichtspunkte auffaßt und darstellt, so wird die Weltgeschichte philosophisch geschrieben. Eine solche philosophische Geschichtsvorstellung ist möglich, sie würde aus der Vergangenheit das Ziel erhellen, den Erfahrungsbeweis für seine Erreichbarkeit führen und eben darum für die Erreichung selbst förderlich sein. Das ist die „Idee", welche Kant aufstellt „zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht"*).

Das ganze Programm begreift sich in folgenden Sätzen: Jede Anlage ist bestimmt zur Entwicklung. Die menschlichen Anlagen können sich vollständig nur in der Gattung entwickeln, dazu ist die volle Entfaltung aller menschlichen Kräfte, also deren Antagonismus nothwendig; diese Entfaltung ist nur möglich, wenn sie sicher ist, sie ist sicher nur im Staate, der sicherste Staat ist der Rechtsstaat, die gerechte Verfassung, die Sicherheit des Rechtsstaats ist bedingt durch den Friedenszustand der Völker. Da die Sicherheit zur Selbsterhaltung gehört, so ist es ein natürlicher Zweck der Geschichte, daß die Gerechtigkeit im größten Umfange verwirklicht werde. Aber die Entwicklung der menschlichen Anlagen ist nicht instinctiv, sondern vernunftgemäß, einsichtsvoll, selbstthätig. Darum ist die moralische Einsicht und Gesinnung nöthig, um den Weltzweck zu erreichen. Diese Einsicht wird gefördert durch philosophische Geschichtsbetrachtung; sie wird gegründet durch wahre Selbsterkenntniß, deren erste Be-

*) Ebendas. VIII—IX Satz — Bd. IV. S. 304—309.

bingung die Aufklärung ist. Hier stehen wir der Frage dicht gegenüber, die Kant seiner Idee einer Geschichtsphilosophie unmittelbar folgen läßt: „was ist Aufklärung*)?"

II.

Das gegenwärtige Zeitalter. Die Aufklärung**).

1. Die Aufklärerei.

Es lag nicht in der Aufgabe Kant's, selbst eine Philosophie der Geschichte zu schreiben; er wollte nur deren Begriff und Problem bestimmen unter dem Gesichtspunkte der kritischen Betrachtungsweise. Drei Punkte sind es, die er aus dem geschichtlichen Entwicklungsgange der Menschheit hervorhebt und genauer untersucht, drei Punkte, die zugleich bestimmend sind für die Bahn, welche die Weltgeschichte durchläuft: der Anfang, das Ziel, und zwischen beiden das eigene Zeitalter des Philosophen.

Dieses Zeitalter gilt als das der Aufklärung. Wenn das Gegentheil der Aufklärung die im Dunkel lebende Vernunft ist, die auf guten Glauben alles Mögliche annimmt und ohne Prüfung glaubt, so wird es Kant in der entschiedensten Weise mit der Aufklärung halten. Denn die Absicht seiner ganzen Philosophie ist die deutliche und klare Selbsterkenntniß, die Wurzel und Grundbedingung aller menschlichen Aufklärung. Damit ist nicht gesagt, daß Kant sich denen zugesellt, die man damals in

*) Ebendas. VIII Satz. — Bd. IV. S. 306.

**) Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (Berliner Monatsschrift. December 1784). — Bd. I. S. 109—118. Diese Schrift gehört unter die geschichtsphilosophischen Abhandlungen Kant's, und es ist nicht einzusehen, aus welchem Grunde die von mir citirte Gesammtausgabe dieselben unter den Collectivtitel „Logik" gebracht hat. Es handelt sich hier um die Aufklärung nicht als logische Operation, sondern als Zeitalter.

besonderer Weise die „Aufklärer" nannte. Es giebt von der Aufklärung einen dogmatischen und einen kritischen Begriff; der kantische Begriff wird in keinem Falle der dogmatische sein.

Dogmatisch betrachtet, gilt die Aufklärung als Inbegriff selbsterworbener Vernunfteinsichten, die sich den Vorurtheilen des Zeitalters entgegenstellen. Aufklären in diesem Sinne, heißt nichts anderes als die Vorurtheile vertreiben und an ihre Stelle die Vernunfteinsichten setzen, die herkömmliche und eingewohnte Vorstellungsweise durch die neue und aufgeklärte stürzen. Es giebt hier Ansichten, die im Unterschiede von anderen „aufgeklärt" heißen; man kann hier aufgeklärt werden bloß dadurch, daß man seine bisherigen Ansichten aufgiebt und die neuen annimmt. In dieser Weise hatten sich z. B. die Glaubensansichten der Deisten den orthodoxen Vorstellungen der Kirchenlehre und Volksreligion entgegengestellt. Wenn nun das Volk den Glauben an die Kirche mit dem Glauben an die Lehren der Aufklärung vertauscht, so ist das Werk der letzteren gelungen und ihre Aufgabe gelöst. Eine solche dogmatische Aufklärungsweise nannte man nicht übel die „Aufklärerei" des Zeitalters. Und diese Aufklärerei ist es, der Kant in keiner Weise das Wort redet; vielmehr bekämpft er die Aufklärerei eben so sehr als das Gegentheil der wahren Aufklärung.

Die Aufklärung haftet nicht an der Meinung oder dem Lehrbegriff. Sie besteht lediglich in der Weise, wie man seine Meinung gewinnt. Wenn man sie bloß von anderen empfängt und ohne weitere Prüfung annimmt, so mag die Meinung sein welche sie wolle, der Empfangende ist im Innersten unaufgeklärt, er ist durchaus abhängig von der Leitung einer fremden Vernunft, und der Deist in diesem Sinne steht in seiner Denkweise nicht höher als der Kirchengläubige. Im Gegentheil, wenn der letztere seinen Glauben durchdacht hat, so steht er im Sinne der

Aufklärung selbst höher; wenn beide bloß glauben, was andere lehren und weil andere es lehren, so stehen sie im Sinne der Aufklärung auf völlig gleichem Fuße. Aufklärung ist nichts anderes als „Selbstdenken". Der Eine sei durch eigenes Nachdenken zum Irrthum gekommen, der Andere habe die lautere Wahrheit gedankenlos empfangen: wer von beiden ist von der Aufklärung dem Geiste nach mehr durchdrungen? Die menschliche Aufklärung kann den Irrthum nicht ausschließen, sie begegnet ihm überall, aber sie soll unter allen Umständen das eigene Denken einschließen. Nun will das selbstthätige Denken gebildet und erzogen werden. Wo diese Bildung und Erziehung fehlt, da fehlt für die Aufklärung alles fruchtbare Feld, da ist sie am unrechten Platze, da giebt es keine wahre Aufklärung, sondern eitle, erfolglose und eben darum schädliche Aufklärerei. In diesem Punkte denkt Kant genau, wie Lessing dachte, als er die josephinischen Experimente in Oestreich verwarf.

Besteht aber die ächte Aufklärung im Selbstdenken, so ist sie keineswegs so leicht und so populär, als die gewöhnlichen Aufklärer meinen. Nur das Leichte ist populär. Selbst denken ist schwer, denn es kostet Mühe und Zeit. Nichts ist leichter als einen Vormund haben, der unsere Angelegenheiten besorgt; nichts ist bequemer als die Unmündigkeit. Die Liebe zur Bequemlichkeit ist Faulheit, die Abneigung gegen das Schwierige ist Furcht und Feigheit. Die Aufklärung verlangt Anstrengung und Muth, sie verlangt einen Aufwand von Kräften, den die menschliche Natur, faul und furchtsam wie sie ist, eher vermeidet als sucht. Die Menschen lassen lieber andere für sich denken und sorgen, als daß sie selbst denken und selbst ihre Angelegenheiten führen; in ihrer eigenen Natur lebt der größte Feind aller wahren Aufklärung. Wenn das Joch der Vorurtheile auf den menschlichen

Geistern ruht, so muß man sich nicht einbilden, daß nur Zwang und Unterdrückung von außen dieses Joch festhalten, daß die Menschen selbst darunter seufzen; vielmehr tragen sie es gern und fühlen das Joch gar nicht, unter dem ihre natürliche Trägheit sich wohlbefindet.

Auch lassen sich die altgewordenen und eingelebten Vorurtheile nicht mit einemmale abwerfen, wie ein abgetragenes Kleid. Das eigene Denken, das allein die Kraft sie abzuwerfen besitzt, reift langsam; nur das gereifte Denken ist zur wirklichen Einsicht und Aufklärung fähig, nur auf Erziehung und Bildung läßt sich Aufklärung gründen. Sie reift langsam in allmäligem Fortschritt, in ruhiger Entwicklung. Die ächte Aufklärungsweise geschieht durch Reform, nicht durch eine Revolution, wie die Aufklärungssucht die Geister plötzlich ändern möchte.

2. Die ächte Aufklärung.

Um ächte Aufklärung zu begründen, giebt es nur einen richtigen Weg. Der falsche Weg ist, wenn man den Menschen neue Meinungen dictirt, neue Begriffe einführt, gleichsam mit Commando durchsetzt, auf dem Gebiete der Vorstellungen einen Systemwechsel beschließt, unbekümmert um die Empfänglichkeit, den Bildungsgrad, die Fassungskraft derer, die man so schnell auf die Höhe der Zeit befördern möchte. Das ist die Weise des sogenannten aufgeklärten Despotismus. Die Absicht mag löblich sein, der Erfolg ist niemals wirkliche Aufklärung, die Methode ist immer despotisch. Joseph der Zweite ist das Beispiel eines solchen aufgeklärten Despotismus.

Der richtige Weg ist, daß man die Meinungen und Einsichten frei läßt, ihnen keinerlei Zwang anthut und die Bedingungen einführt, ohne welche Aufklärung jeder Art unmöglich

ist: daß man dem freien Vernunftgebrauche, dem selbstthätigen Denken die Bahn öffnet, ohne ihm das Ziel vorzuschreiben. Wo ein Staat das Recht öffentlich zu denken anerkennt und einräumt, ohne die Geister zu bestimmten Lehrbegriffen zu zwingen, da ist die Aufklärung in der Wurzel begründet. Das Räsonnement, d. i. das Urtheil, muß freigegeben sein. „Nun höre ich aber," sagt Kant, „von allen Seiten rufen: räsonnirt nicht! Der Offizier sagt: räsonnirt nicht, sondern exercirt! Der Finanzrath: räsonnirt nicht, sondern bezahlt! Der Geistliche: räsonnirt nicht, sondern glaubt! Nur ein einziger Herr in der Welt sagt: räsonnirt, so viel ihr wollt und worüber ihr wollt, aber gehorcht*)!" Der Staat fordert die pünktliche Gesetzeserfüllung, den bürgerlichen Gehorsam; wenn er mit dieser bürgerlichen Pflicht das Recht der Urtheilsfreiheit verbindet, so hat er die Aufklärung in ihrem wahren Geiste begründet. Das Beispiel dieser ächten Aufklärung ist Preußen unter Friedrich dem Großen.

Gedankenfreiheit ist die Bedingung zur Aufklärung. Es giebt keine Freiheit im Denken, wenn nicht die Mittheilung der Gedanken, der öffentliche Ideenverkehr freisteht. Darum bedeutet Gedankenfreiheit so viel als das Recht des Menschen, von seiner Vernunft öffentlichen Gebrauch zu machen. Der Ideenverkehr in seinem weitesten Umfange ist nur möglich durch die Preßfreiheit. Wo diese gilt, da ist der Aufklärung ihre einzige naturgemäße Quelle geöffnet; wo sie nicht gilt, da ist diese Quelle verschlossen. Hier kann die Aufklärung nicht einmal entspringen, vielweniger sich verbreiten.

Natürlich hat die Gedankenfreiheit, sofern sie ein öffentliches

*) Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? — Band I. S. 113.

Recht ist, ihre Grenze. Neben diesem Rechte gelten die öffentlichen Gesetze, die pünktlichen und unbedingten Gehorsam verlangen. An diesem Gehorsam hat die Gedankenfreiheit ihre Grenze. Ohne den bürgerlichen Gehorsam ist der Staat, ohne den öffentlichen Vernunftgebrauch ist die Aufklärung nicht möglich; beide müssen sich vereinigen lassen, so daß ein Recht das andere nicht aufhebt. Worin besteht diese Vereinigung?

Wir müssen hier zwischen der bürgerlichen Pflicht und dem menschlichen Rechte wohl unterscheiden. Es ist möglich, daß beide in einen Conflict gerathen, daß die Ausübung der vorgeschriebenen Amtspflicht mit der persönlichen Ueberzeugung nicht übereinstimmt, daß sich dieselbe Person in gewisser Weise gezwungen sieht, anders zu handeln als sie denkt. Ein solcher Fall wird besonders da eintreten, wo es in der Bedingung des Amtes liegt, vorgeschriebene Glaubenslehren, die ihrer Natur nach Gedankenobjecte sind, aufrecht zu halten und anderen nach der vorgezeichneten Richtschnur zu überliefern. So ist z. B. der Geistliche durch seine Amtspflicht an die Symbole und den öffentlich eingeführten Katechismus gebunden. Wenn nun seine wissenschaftliche Ueberzeugung mit diesen vorgeschriebenen Lehren in Conflict geräth, was soll er thun? Was soll die öffentliche Gewalt ihm zu thun erlauben?

Die Amtspflicht muß erfüllt werden. Es giebt nichts, das von dieser Erfüllung losspricht, so lange man im Namen des Amtes handelt. Hier verlangt die Pflicht, daß die persönliche Ueberzeugung dem Gehorsam gegen die Gesetze unbedingt untergeordnet werde. In den Kirchen und Schulen werde gelehrt, was die Gesetze vorschreiben. Kann die persönliche Ueberzeugung sich in keiner Weise mit der festgesetzten Lehre vertragen, so bleibt dem Beamten nichts übrig, als mit seiner Amtspflicht zugleich

dem Amte selbst zu entsagen. Doch wird in den meisten Fällen die wissenschaftliche Untersuchung sich mit der vorgeschriebenen Lehre so weit vertragen können, daß die Erfüllung der Amtspflicht nicht darunter leidet. In seinem Amt handelt jeder im Namen des Gesetzes, nicht in seinem eigenen; darum ist das Amt, welches es auch sei, niemals der Ort, seinen persönlichen Meinungen Raum zu geben.

Dagegen hindert das Amt nicht, außerhalb desselben seine Meinung zu sagen. Der Geistliche ist zugleich wissenschaftlicher Theolog. Was ihm als Kirchenlehrer zu sagen nicht freisteht, muß ihm als Gelehrten zu sagen erlaubt sein; er darf in wissenschaftlichen Schriften ungehindert beurtheilen, was er in seinem Amte zu lehren verpflichtet ist. Dasselbe gilt in allen übrigen Fällen der bürgerlichen Amtspflichten. Es ist dem Juristen nicht erlaubt, in seinen Amtshandlungen die Landesgesetze zu corrigiren; es muß ihm als Gelehrten erlaubt sein, diese Gesetze öffentlich zu beurtheilen. Mit der Kritik der Gesetze, welcher Art sie auch seien, verträgt sich sehr wohl der bürgerliche Gehorsam gegen die Gesetze; der amtliche Wirkungskreis und das wissenschaftliche Gebiet der Kritik schließen sich aus und bestehen friedlich nebeneinander. Das ist die Weise, in der sich Staat und Aufklärung vereinigen.

Jede Kritik der Gesetze hat den Zweck, dieselben zu verändern und zu verbessern; diese Veränderung will Zeit haben; diese Zeit braucht die Kritik, um zur öffentlichen Ueberzeugung zu werden. Wenn sie es nicht werden kann, so bleibt sie ein Recht ohne Erfolg und hat die praktische Probe nicht bestanden. Unterdessen bleiben die Gesetze in Kraft, bis der reife Zeitpunkt zu ihrer Reform eingetreten ist; sie bleiben in Kraft und werden unbedingt befolgt. Auf diese Weise geht der bürgerliche Gehorsam

seinen Weg, und die öffentliche Kritik geht nebenher den ihrigen, beide ohne sich zu stören. Das ist der Weg der ruhigen Reform, der allmäligen, stetigen Entwicklung, die jede Revolution von sich ausschließt.

Nur in dem einen Falle wäre die öffentliche Kritik vollkommen zweckwidrig und darum unmöglich, wenn die Gesetze jeder Veränderung, jeder Verbesserung vollkommen unzugänglich sind, wenn sie für ewige Zeiten gelten. Dann freilich ist jede Aufklärung unmöglich und mit ihr auch jeder Rechtsstaat. „Ein Contract," sagt Kant mit besonderem Hinblick auf die kirchlichen Glaubensgesetze, „der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlechte abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig; und sollte er auch durch die oberste Gewalt, durch Reichstage und die feierlichsten Friedensschlüsse bestätigt sein. Ein Zeitalter kann sich nicht verbinden und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es ihm unmöglich werden muß, seine Erkenntniß zu erweitern, von Irrthümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten. Das wäre ein Verbrechen wider die menschliche Natur, deren ursprüngliche Bestimmung gerade in diesem Fortschreiten besteht; und die Nachkommen sind also vollkommen dazu berechtigt, jene Beschlüsse als unbefugter und frevelhafter Weise genommen, zu verwerfen." „Ein Mensch kann zwar für seine Person und auch alsdann nur auf einige Zeit in dem, was ihm zu wissen obliegt, die Aufklärung aufschieben; aber auf sie Verzicht thun, es sei für seine Person, mehr aber noch für seine Nachkommenschaft, heißt die heiligen Rechte der Menschheit verletzen und mit Füßen treten. Was aber nicht einmal ein Volk über sich selbst beschließen darf, das darf noch weniger ein Monarch über das Volk beschließen; denn sein gesetzgebendes Ansehen

beruht eben darauf, daß er den gesammten Volkswillen in dem seinigen vereinigt."

Der erste Fürst, der die Nothwendigkeit der Aufklärung erkannt und öffentlich erklärt hat, ist Friedrich der Große. Er wollte nicht bloß aus Großmuth, gegen die Meinungen seiner Unterthanen, insbesondere die religiösen, tolerant sein, sondern er hat es für seine Regentenpflicht gehalten, die Freiheit des Denkens anzuerkennen; er hat die Bedingungen begriffen und eingeführt, unter denen die Aufklärung entsteht und sich mit dem Staate verträgt. So finden wir hier in einer absoluten Monarchie, die ihrer Natur nach die bürgerliche Freiheit einschränkt, einen Spielraum der Geistesfreiheit eröffnet, den kaum ein republikanischer Staat ertragen würde. Ein geringerer Grad bürgerlicher Freiheit vereinigt sich hier mit einem größeren Grade geistiger Freiheit unter der Hand eines einsichtsvollen und großen Monarchen.

Der Aufklärung ist die Quelle geöffnet. Sie hat begonnen; es fehlt noch viel zu ihrer Vollendung. Wir leben noch nicht in einem aufgeklärten Zeitalter, wohl aber in einem Zeitalter der Aufklärung. Dieses Zeitalter der Aufklärung ist das Jahrhundert Friedrich's. Die Kritik besteht zugleich mit dem Gehorsam. Ein Monarch sagt, was ein Freistaat nicht wagen darf: „räsonnirt, so viel ihr wollt und worüber ihr wollt, nur gehorcht*)!"

III.

Kant's Kritik der herder'schen Geschichtsphilosophie.

In demselben Jahre, als Kant's „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht" erscheint, veröffentlicht

*) Ebendas. — Bd. I. S. 116. S. 17 flgd.

Herder sein berühmtes Werk: „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit." Es ist Kant's ehemaliger Schüler, der jetzt in der Lösung der großen Aufgabe einer Philosophie der Geschichte unwillkürlich mit dem Meister wetteifert. Das Werk kam für Kant wie gerufen und mußte seine Aufmerksamkeit in hohem Grade fesseln. Es lag ihm nahe, diese Arbeit mit der von ihm selbst gestellten Aufgabe, Herder's geschichtsphilosophischen Gesichtspunkt mit dem seinigen zu vergleichen und zur Charakteristik beider die vorhandene Differenz öffentlich zu erörtern. In dieser Absicht schrieb er seine Recensionen über die beiden ersten Theile von Herder's Ideen*).

Mit aller Anerkennung für Herder's großes schriftstellerisches Talent, für seine beredte Darstellung, seinen umfassenden, oft in genialer Weise combinatorischen Blick, namentlich seine in theologischer Rücksicht unabhängige Denkweise, mußte doch Kant die Schwäche und Unsicherheit dieses philosophischen Standpunktes durchschauen, den Mangel gründlicher und wohlgeprüfter Begriffe, die Sprünge von einer Vorstellung zur anderen, die übereilten Analogien und Schlußfolgerungen, die oft mehr lebhaft als durchdacht waren. Er entdeckte diese Mängel und legte sie bloß mit einem feinen, dem reizbaren Herder sehr empfindlichen Tadel. In diesen Recensionen wurde der Grund gelegt, der Herder gegen Kant so feindselig stimmte und jenen Groll erzeugte, der sich später in der „Metakritik" und „Kalligone" auf eine zugleich gehässige und verfehlte Weise Luft machte. Gegen Kant's erste Recension wurde Herder im deutschen Merkur von einem Ungenannten vertheidigt, der sich als „Pfarrer" unterzeichnete und

*) Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit von J. G. Herder (1784). Erster Theil. — Kant's Recension. Allg. Literaturzeitung (1785). — Ges. Ausgb. Bd. IV. S. 313—323.

sehr eifrig gegen die kantische Scholastik, wie er sie nannte, auftrat. Dieser damalige Gegner Kant's war Karl Leonhard Reinhold, der sich bald nachher zu Kant's eifrigstem Anhänger bekehrte und jene Briefe über die kritische Philosophie schrieb, die von Kant selbst vorzüglich anerkannt wurden*). Schon im zweiten Theile der Ideen zeigte sich gelegentlich Herder's Empfindlichkeit gegen Kant und seine wegen der Recension des ersten Theils übel erregte Stimmung. Er bekämpfte seinerseits einige Sätze aus Kant's geschichtsphilosophischer Schrift, namentlich den Ausspruch, daß der Mensch ein Thier sei, das einen Herrn nöthig habe. Das sei „ein zwar leichter, aber böser Grundsatz". Kant hatte mit dem Satze, der etwas parador ausgedrückt war, nichts anderes gemeint als das aristotelische ζῶον πολιτικόν. Herder nahm den Satz, als ob er im übelsten und verwerflichsten Sinne gemeint wäre; und Kant bemerkte in der zweiten Recension, nachdem er den Sinn jenes Satzes erklärt, mit einer feinen Anspielung auf Herder's nicht genug verhehlte persönliche Verletztheit: „jener Grundsatz ist also nicht so böse, als der Verfasser meint. Es mag ihn wohl ein böser Mann gesagt haben**)!"

Um aber die sachliche Streitfrage hervorzuheben, so fassen wir die Differenz der beiden geschichtsphilosophischen Standpunkte, die hier einander gegenüber traten, näher in's Auge. Kant hatte kein anderes Interesse als diese kritische Vergleichung. Herder's Vorstellungsweise ist die dogmatische, näher die leibnizische, angewendet auf die Geschichte. Zwischen Kant und Herder liegt

*) Ueber den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie (Schluß). — Bd. X. S. 96. Vgl. Bd. V dieses Werks. I Buch. Cap. II. S. 43.

**) Kant's Recension des zweiten Theiles der herder'schen Ideen. — Bd. IV. S. 328—337.

die Vernunftkritik. Als Kant die Naturgeschichte des Himmels schrieb, war seine Auffassung der Menschheit, die sich hier beiläufig kundgab, den Ideen verwandt, auf denen Herder's philosophische Geschichtsbetrachtung ruht. Jetzt ist Kant von diesen Ideen um den Abstand der kritischen Epoche entfernt. Was ihm damals noch als eine erlaubte Hypothese erschien, gilt ihm jetzt als eine vollkommen unmögliche.

1. Das herder'sche Stufenreich.

Herder's Vorstellungsweise ist in ihren Elementen naturphilosophisch nach Art der leibnizischen Metaphysik; auch die Geschichte erklärt er mehr physiologisch als moralisch; sie erscheint ihm mehr als höhere Naturgeschichte des Menschen, denn als Freiheitsgeschichte. Gerade dieser Begriff, der den kantischen Gesichtspunkt ausmacht und charakterisirt, fehlt bei Herder so gut als ganz. Die gesammte Welt ist ein Stufenreich, ein sichtbares Stufenreich der Körper, ein unsichtbares organisirender Kräfte; die Erde nimmt unter den Weltkörpern einen mittleren Platz ein, der Mensch unter den Weltbewohnern eine mittlere Stellung; es besteht eine Analogie zwischen dem Weltkörper und seinen Bewohnern. Der Mensch ist selbst ein Mittelgeschöpf in dem Stufenreiche der Wesen; in ihm erreicht die irdische Natur ihre Blüthe, ihren höchsten Entwicklungsgrad, jenseits dessen das Reich höherer Geister beginnt. So vereinigt der Mensch gleichsam zwei Welten in sich, die Welt der unteren Ordnungen vollendend, die der höheren beginnend; er ist gleichsam ein Compendium der Welt: Mikrokosmus. Wer erkennt in diesen Gedanken nicht alle Grundzüge der Monadenlehre?

2. Die falschen Hypothesen.

(Kant und Moscati.)

Um die Bestimmung des Menschen zu erkennen, müssen

seine natürlichen Bedingungen und Vorstufen erkannt sein. Er ist die Blüthe der Erdgeschöpfe. Man muß die Wurzeln des menschlichen Daseins bis in ihre dunkelsten Tiefen verfolgen. Die Erde in ihren Revolutionen, die Kugelgestalt, die Ekliptik, der Erdbau, die irdischen Organisationen in Steinen, Pflanzen und Thieren, die emporsteigende Reihe der Geschöpfe von der bildenden Kraft im Steine zur treibenden in der Pflanze, zur empfindenden im Thiere, zur denkenden im Menschen: das ist die Reihe der Vorbedingungen des Menschenlebens. Auch die denkende Kraft, die Vernunft, hat ihre organische Bedingung: die aufrechte Gestalt. Sie ist gleichsam die Signatur des Geistes. Aus dieser Figur entwickelt Herder alles Menschliche, alle charakteristischen Merkmale der Humanität.

Eine solche Ableitung der Vernunft mußte dem kritischen Philosophen seltsam vorkommen. Mit dieser Folge verglichen, erscheint dieser Grund in der That wenig zureichend. Es ist noch die Frage, ob die aufrechte Gestalt die Vernunft gemacht und nicht vielmehr die Vernunft die Gestalt aufgerichtet, ob überhaupt die Natur im Menschen die aufrechte Gestalt gewollt habe? Ein italienischer Anatom, Peter Moscati, hatte in einer akademischen Rede das Gegentheil zu beweisen versucht; er zeigt, daß eine Menge organischer Uebelstände namentlich für die Geburt des Menschen von der aufrechten Gestalt herrühren, daß die thierische Natur des Menschen eigentlich vierfüßig sei, daß der Mensch sich gegen den Instinct der Natur aufgerichtet habe. Kant hatte Moscati's Schrift „über den Unterschied der Structur der Thiere und Menschen" lange vor dem herder'schen Buche beifällig beurtheilt. „So paradox auch dieser Satz unseres italienischen Doctors scheinen mag," sagt er am Schluß seiner Beurtheilung, „so erhält er doch in den Händen eines so scharfsinnigen und philoso-

phischen Zergliederers beinahe eine völlige Gewißheit. Man sieht daraus: die erste Vorsorge der Natur sei gewesen, daß der Mensch als ein Thier für sich und seine Art erhalten werde, und hierzu war diejenige Stellung, welche seinem inwendigen Bau, der Lage der Frucht und der Erhaltung in Gefahren am gemäßesten ist, die vierfüßige: daß in ihn aber auch ein Keim von Vernunft gelegt sei, wodurch er, wenn sich solcher entwickelt, für die Gesellschaft bestimmt ist, und vermittelst deren er für beständig die hiezu geschickteste Stellung, nämlich die zweifüßige annimmt, wodurch er auf einer Seite unendlich viel über die Thiere gewinnt, aber auch mit den Ungemächlichkeiten vorlieb nehmen muß, die ihm daraus entspringen, daß er sein Haupt über seine alten Cameraden so stolz erhoben hat*)." Nach diesem Urtheile Kant's über die Ansicht Moscati's, mußte es ihm ungereimt erscheinen, wenn Herder mit der aufrechten Gestalt viel Staat machte und, indem er aus ihr die Vernunft selbst erklären wollte, nicht weniger verwechselte als Grund und Folge.

3. Die falschen Analogien.

Das Stufenreich der irdischen Geschöpfe enthält zugleich deren Verwandtschaft. Mit dieser Verwandtschaft eröffnet sich eine reiche Aussicht in Vergleichungen und Analogien, denen Herder mit besonderer Vorliebe nachgeht. Kant bezeichnet diese Eigenthümlichkeit Herder's mit lobendem Tadel als eine „Sagacität in Analogien", als einen „nicht lange genug verweilenden, viel umfassenden Blick". Herder liebte es, den Menschen die Blüthe der Erdgeschöpfe, die Blüthenkrone der Schöpfung zu nennen,

*) Kant's Recension der Schrift von Moscati u. s. f. Königsb. gel. und polit. Zeitungen 1771 (67 St. 23. Aug.) Vgl. Reicke's Kantiana. Nachtr. zu J. Kant's Schriften. S. 66—68.

er führt dieses Bild weiter aus in der oft wiederholten Vergleichung der menschlichen Gestalt mit dem Bau der Pflanze.

Die höhere Bestimmung läßt sich nur ahnen im Glauben. Der Mensch ist bestimmt, nach seinem Tode in die Ordnungen der höheren Wesen überzugehen, welche höhere Weltkörper bewohnen. Der Glaube an die Unsterblichkeit gründet sich auf den Gedanken der Metamorphose. Es giebt für die Unsterblichkeit keinen Beweisgrund aus der unsichtbaren Welt der Geister, die wir nur ahnen, nicht schauen; doch giebt es einen Beweis aus den Analogien der sichtbaren Welt: die Aehnlichkeit mit der Metamorphose der Thiere. Wie aus der Raupe der Schmetterling wird, so entsteht aus dem irdischen Leben des Menschen das zukünftige, höhere. Indessen diese Analogie, mit der man so oft den Unsterblichkeitsglauben hat stützen wollen, ist wenig haltbar. Die Palingenesie folgt in dem thierischen Leben nicht auf den Tod, sondern auf den Puppenzustand; im menschlichen Leben soll sie auf den Tod folgen. Aber Tod und Verpuppung sind auch im thierischen Leben sehr verschiedene Zustände: auf die Nichtbeachtung dieses Unterschiedes gründet sich jene vermeintliche Analogie.

Eine andere für die Unsterblichkeit angeführte Analogie ist die Stufenleiter der Dinge. Eingeräumt, daß eine solche Stufenleiter wirklich in der Natur vorhanden sei und bis zum Menschen fortschreite, so darf man vielleicht schließen, daß nach dieser Analogie auch jenseits des Menschen sich das Stufenreich in höheren Wesen forsetzen werde, aber daraus folgt für die Unsterblichkeit des Menschen offenbar nichts. Die Unsterblichkeit ist Stufenerhebung, sie besteht darin, daß sich dasselbe Individuum auf die höhere Stufe erhebt und also in verschiedenen Stufen der Weltleiter seine Lebenszustände fortentwickelt. Aber in

jener angenommenen Stufenordnung der Dinge existiren auf verschiedenen Stufen der Weltleiter verschiedene Individuen, verschiedene Arten. Es giebt keine Analogie zwischen der Stufenerhebung und Stufenleiter, so wenig als zwischen Tod und Verpuppung.

So gründet sich ein großer Theil der Ideen Herder's bald auf verfehlte Analogien, bald auf ungereimte Hypothesen. Es ist ungereimt, aus der aufrechten Gestalt die Vernunft, aus unsichtbar organisirenden Naturkräften die menschliche Seele ableiten zu wollen. Die menschliche Seele ist unerkennbar; jene unsichtbaren Grundkräfte sind noch weniger erkennbar, denn es ist von ihnen nichts in der Erfahrung gegeben. Was also thut Herder? Was er nicht begreift, will er ableiten aus dem, was er noch weniger begreift! Solche Hypothesen und Erklärungen übersteigen alle menschliche Vernunft, „sie mag nun," wie sich Kant ausdrückt, „am physiologischen Leitfaden tappen oder am metaphysischen fliegen wollen*)." Hier stellt sich Kant's kritischer Standpunkt dem dogmatischen Herder's, dieser Art poetischer Metaphysik, unverholen und nachdrücklich entgegen. Kant hat begriffen, daß die Geschichte der Menschheit bedingt ist durch den menschlichen Endzweck; daß keine Physiologie, keine Metaphysik, sondern allein die moralische Vernunft uns diesen Endzweck erleuchtet. Darum sagt er dem Vertheidiger Herder's, der sehr unzeitig ihm scholastische Metaphysik vorwirft, daß nach seiner Ueberzeugung „die Geschichte der Menschheit im Ganzen ihrer Bestimmung weder in der Metaphysik noch im Naturaliencabinet durch Vergleichung des menschlichen Skelets mit dem anderer Thiergattungen aufgesucht werden dürfe**)."

*) Kant's Recens. des I Th. der herder'schen Ideen — Bd. IV. S. 323. 24.

**) Erläuterungen des Recensenten der herder'schen Ideen zu einer

Was in der Weltgeschichte erreicht werden soll nach dem ihr inwohnenden Plane, ist der moralische Weltzweck, das Ziel der menschlichen Vernunft. Dieser Zweck kann seinen gemäßen Ausdruck nicht in dem Individuum, sondern nur in der Gattung, im Ganzen des Menschengeschlechts, erreichen. Darum will Kant die Geschichte begriffen wissen als eine Entwicklung der Menschheit im Ganzen. Was in diesem Entwicklungsgange fortschreitet, ist die Menschheit als Gattung. Unter diesem Gesichtspunkte läßt sich der weltgeschichtliche Entwicklungsgang, die sittliche Bahn der Menschheit einer asymptotischen Linie vergleichen, die ihrem Ziele sich unaufhörlich annähert, aber in keinem ihrer Theile gleichkommt. Wenn Herder diese kantische Vorstellungsweise als „averroische Philosophie" bezeichnet, so hat er dieselbe vollkommen verkannt. Als ob Kant die Realität des Individuums leugnete, als ob er der Menschengattung Merkmale zuschriebe, die er den einzelnen Menschen abspräche; als ob er überhaupt von dem logischen Gattungsbegriff des Menschen handelte! Es ist klar, was Kant hier unter Gattung versteht. Nicht die Merkmale, welche den Collectivbegriff Mensch ausmachen, sondern die Reihenfolge der Generationen, in denen das Menschengeschlecht sich von Jahrhundert zu Jahrhundert fortpflanzt. Der logische Gattungsbegriff, verglichen mit dem Individuum, ist eine Theilvorstellung; es wäre ein Widerspruch, wenn dieser Theilbegriff Merkmale enthielte, die dem Ganzen fehlen. Dagegen sind die Individuen, in der Reihenfolge der Geschlechter betrachtet, Theile des Ganzen; jedes Einzelleben ist ein Bruchstück des geschichtlichen Weltlebens. Es ist kein Widerspruch, wenn das Ganze mehr enthält als der einzelne Theil, mehr als

Phil. der Gesch. der Menschheit über ein im Febr. des deutschen Merkur (1785) gegen diese Recens. gerichtetes Schr. — Bd. IV. S. 325—328.

dieser vermag und erreicht. Das ist der Unterschied zwischen dem Gattungsbegriffe der Menschheit im logischen und im geschichtlichen Verstande; die logische Gattung begreift die Individuen unter sich, die geschichtliche begreift sie in sich: diesen von Kant wohlbegriffenen Unterschied hatte sich Herder nicht klar gemacht, als er die kantische Philosophie mit der des Averroes verglich*).

4. Das Stufenreich der Dinge und die menschliche Freiheit.

(Kant und Schulz.)

Ueberhaupt steht die seit Leibniz in der Metaphysik einheimisch gewordene Theorie vom Stufenreich der Dinge in Widerspruch mit der kritischen Philosophie. Jene Theorie bildet eine metaphysische Weltansicht, welche die Möglichkeit einer Erkenntniß der Dinge an sich voraussetzt; eben diese Voraussetzung ist von der Vernunftkritik widerlegt worden und mit ihr die Grundlage, worauf die Vorstellungsweise von einer stetigen Stufenfolge der Dinge beruht.

Nicht bloß die Voraussetzungen, auch die Folgerungen jener Weltansicht widerstreiten der kritischen Philosophie. Die Bedingungen der moralischen Welt sind unmöglich, wenn die Dinge in einer solchen Stufenkette mit einander verknüpft sind. Die moralische Welt fordert im Menschen das Vermögen der Freiheit, der unbedingten Causalität im Gegensatze zur mechanischen. Ist dieser Gegensatz in der Weltverfassung unmöglich, so giebt es kein moralisches Vermögen, keine moralische Welt. Die Stufenleiter der Dinge in ihrem strengen Verstande hebt alle Gegensätze auf, also auch diesen; an die Stelle der Gegensätze treten

*) Kant's Recens. des II Theils der herder'schen Ideen. — Bd. IV. S. 336—37.

die graduellen Unterschiede, zuletzt die unendlich kleinen Differenzen. Es giebt keinen Gegensatz zwischen lebloser und lebendiger Natur, zwischen Natur und Freiheit, zwischen Wahrheit und Irrthum, zwischen Tugend und Laster; es giebt überall nur höhere und niedere Grade der Vollkommenheit; Lebloses und Lebendiges sind verschiedene Grade der Lebenskraft, Wahrheit und Irrthum verschiedene Grade des Urtheils, Tugend und Laster verschiedene Grade der Selbstliebe. Es giebt keinen freien Willen, darum auch keine Zurechnungsfähigkeit, auch keine Strafwürdigkeit der Handlungen. Alle Veränderungen in der Welt, auch in der sittlichen, erfolgen mit mathematischer Nothwendigkeit nach dem Gesetze der stetigen Folge, die keinem Vermögen erlaubt, von sich aus eine Reihe von Begebenheiten zu beginnen. Es sind diese Folgerungen aus der Theorie des natürlichen Stufenreiches, die den sittlichen Begriffen der kantischen Philosophie widerstreiten: es ist der Streit der Freiheit mit dem Lehrbegriff eines allgemeinen Fatalismus.

In diesem folgerichtigen, die Freiheitslehre ausschließenden Verstande hatte Schulz die Theorie des natürlichen Stufenreichs entwickelt in seinem „Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion". Kant hatte die Schrift mit der Anerkennung ihrer Folgerichtigkeit gewürdigt, zugleich aber dagegen den Widerspruch erhoben, den die Sittenlehre der kritischen Philosophie auf Grund ihres Princips der Freiheit und Autonomie einlegt*). Einige Jahre später stellte Kant in seinen Recensionen Herder's einer ähnlichen, nur weniger schar-

*) Recension von Schulz's Versuch einer Anleitung zur Sittenlehre für alle Menschen ohne Unterschied der Religion. Theil I. (Räsonnirendes Bücherverzeichniß. Königsberg 1783). — Band V. S. 337—344.

sen und folgerichtigen Denkart seine moralische Geschichtsauffassung entgegen. Er anerkannte den Versuch, den Schulz gemacht hatte, eine Sittenlehre unabhängig von der Religion aufzustellen. Dieß war auch Kant's Absicht. Einmüthig, wie die Stufenkette der Dinge, ist nach Schulz das Gesetz der Nothwendigkeit; er nennt diesen Begriff „eine selige Lehre", die das menschliche Gemüth von falschen Begriffen befreie, von allen Einbildungen reinige und durch die Erkenntniß des Weltgesetzes vollkommen beruhige. Aehnlich war in diesem Punkte die Sittenlehre Spinoza's. Beiden stellt sich die kritische Philosophie entgegen. Sie unterscheidet vom Gesetze der Nothwendigkeit das Gesetz der Freiheit. Ueberall auf die richtigen Grenzen der Begriffe bedacht, setzt sie auch dem Begriffe der Nothwendigkeit seine Grenzen: er gilt für das Reich der natürlichen Erscheinungen, aber nicht für die Innenwelt der Gesinnung; die Natur gehorcht der Nothwendigkeit, die sittliche Welt dem Gesetze der Freiheit. Auf dieses Gesetz gründet sich die kantische Sittenlehre, die auf solcher Grundlage sich unabhängig weiß von den Unterschieden der Religion. Diese Unabhängigkeit ist nicht Indifferenz. Vielmehr verhält sich diese Sittenlehre selbst begründend zur Religion, kritisch zu den verschiedenen Religionen, bejahend zu derjenigen, die mit der ächten Moral übereinstimmt. Die Recension ist früher als die Grundlegung der kantischen Sittenlehre, aber sie enthält schon deren bewegenden Hauptpunkt. „Der praktische Begriff der Freiheit", heißt es am Schluß, „hat in der That mit dem speculativen, der den Metaphysikern gänzlich überlassen bleibt, gar nichts zu thun. Denn woher mir ursprünglich der Zustand, in welchem ich jetzt handeln soll, gekommen sei, kann mir ganz gleichgültig sein; ich sage nur, was ich nun zu thun habe, und da ist die Freiheit eine nothwendige praktische Voraussetzung und

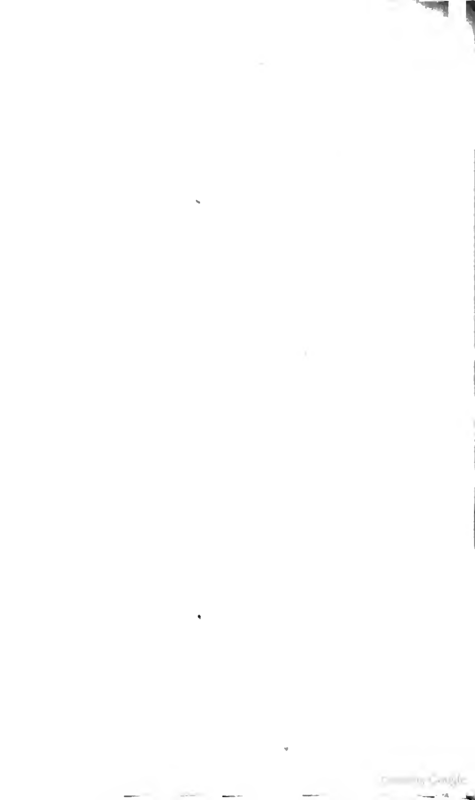
eine Idee, unter der allein ich die Gebote der Vernunft als gültig ansehen kann. Selbst der hartnäckigste Skeptiker gesteht, daß, wenn es zum Handeln kommt, alle sophistischen Bedenklichkeiten wegen eines allgemein täuschenden Scheins wegfallen müssen. Ebenso muß der entschlossenste Fatalist, der es ist, so lange er sich der bloßen Speculation ergiebt, sobald es ihm um Weisheit und Pflicht zu thun ist, jederzeit so handeln, als ob er frei wäre, und diese Idee bringt auch wirklich die damit einstimmige That hervor und kann sie auch allein hervorbringen." Die Causalität der Freiheit oder die intelligible Causalität ist der Grundbegriff, der die ganze kantische Sittenlehre trägt.

Nachdem wir die Metaphysik der Sitten in allen ihren Theilen entwickelt haben, stehen wir auf dem Uebergange von der Vernunftwissenschaft zum Vernunftglauben, von der Moral zur Religion.

Zweites Buch. I. Abschnitt.

Religionslehre.

Der Streit zwischen Satzung und Kritik.



Erstes Capitel.

Vernunftbedürfniß und Vernunftglaube. Problem der Theodicee. Das Weltende.

Bevor wir die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft betrachten, müssen wir, um uns bildlich auszudrücken, genau den Ort bestimmen, den sie auf dem globus intellectualis der kritischen Philosophie einnimmt. Schon vor der kritischen Epoche und noch unter dem Einfluß einer skeptischen Erfahrungsphilosophie hatte Kant ausdrücklich erklärt, daß die Sittlichkeit unabhängig sei von aller wissenschaftlichen Einsicht, daß der religiöse Glaube abhängig sei nur von der sittlichen Gemüthsverfassung. Darin lag indirect die Unabhängigkeit der Religion von der Erkenntniß. Dieses Verhältniß bleibt gültig; es wird durch die kritischen Untersuchungen nicht geändert, nur tiefer begründet und aus der Natur der menschlichen Vernunft selbst begriffen.

Die Vernunftkritik macht die Entdeckung, daß unsere einzigen Erkenntnißvermögen Sinnlichkeit und Verstand, unsere einzigen Erkenntnißobjecte die sinnlichen Erscheinungen sind, daß aus diesem Grunde eine Erkenntniß übersinnlicher Objecte unmöglich ist. Solche Objecte sind denkbar, aber nicht erkennbar. Sie sind Vernunftpostulate, aber nicht Vernunftobjecte; sie sind moralische Ideen, nicht wissenschaftliche Begriffe. Es giebt dar-

um von den Objecten der Religion keinerlei wissenschaftliche Einsicht. Entweder ist die Wirklichkeit und Existenz solcher Objecte völlig ungewiß, oder die Gewißheit, welche sie mit sich führen, ist ganz anderer Art, als die wissenschaftliche Ueberzeugung. Es war die moralische Gewißheit, der Vernunftglaube, den schon die Methodenlehre der Kritik in ihrem Kanon aufgestellt und von Wissen sowohl als Meinen unterschieden hatte. Hier ist der Uebergang von der Vernunftkritik zur Religionslehre.

Alles Wissen geht den Weg der Anschauung und Erfahrung; hier treffen wir nirgends ein Uebersinnliches. Die Vernunft bildet den Begriff des Unbedingten und Uebersinnlichen (Freiheit, Gott, Unsterblichkeit), aber diese Ideen stellen keine Objecte vor, die durch Erkenntniß erreichbar, deren Dasein durch wissenschaftliche Gründe erweislich wäre. Erst das Sittengesetz entdeckt uns das Dasein der Freiheit. So gewiß in uns das moralische Gesetz ist, so gewiß ist in uns das Vermögen der Freiheit; ebenso gewiß ist der moralische Endzweck und die Bedingungen, unter denen derselbe allein erreicht werden kann: das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele. So war es die Kritik der praktischen Vernunft, welche die Objecte des Vernunftglaubens befestigte; es war näher gesagt die Tugend als pflichtmäßige Gesinnung, worauf sich der Glaube an einen moralischen Weltgesetzgeber gründete: die Tugendlehre enthielt den Schlüssel zur Religionslehre.

Diese Unterscheidung der Religion von der Wissenschaft und überhaupt aller theoretischen Einsicht, diese Verbindung der Religion mit der Moral bestimmt durchgängig den religionsphilosophischen Charakter der kritischen Philosophie. Die Religion ist kein theoretisches Verhalten. Ihre Gegenstände sind in keiner Weise Erkenntnißobjecte. Es giebt in der menschlichen Vernunft

keine Einsicht in die Natur des Uebersinnlichen. Wo eine solche Einsicht behauptet wird, gleichviel auf welche Weise, da erhebt die kritische Philosophie ihren Widerspruch.

I.

Verstandesmetaphysik und Glaubensphilosophie.

Kant's Verhältniß zu Mendelssohn und Schlosser.

Nun finden sich in dem kantischen Zeitalter selbst zwei Richtungen, welche in eben diesem Punkte der Vernunftkritik zuwiderlaufen; sie gründen beide die Religion auf Erkenntniß, den Glauben auf eine Einsicht in die Glaubensobjecte. Doch sind diese beiden Richtungen in der Art, wie sie jene Erkenntniß bestimmen, selbst einander entgegengesetzt: die Einen wollen hier nur die natürliche Einsicht, die Anderen nur eine übernatürliche Erkenntnißart gelten lassen; auf der einen Seite steht die Verstandesphilosophie mit ihrer logischen Aufklärung, auf der anderen die Gefühls- oder Glaubensphilosophie mit ihrer Abneigung gegen alle Verstandesmetaphysik, mit ihrer Berufung auf den innerlich erleuchteten Sinn. Wenn eine natürliche Erkenntniß des Uebersinnlichen möglich wäre, so könnte sie niemals im Wege der sinnlichen Anschauung, sondern nur des Verstandes stattfinden. Das Uebersinnliche kann von Seiten der menschlichen Natur nicht angeschaut, sondern nur gedacht werden. Soll es erkennbar sein, so müßte es aus bloßen Begriffen bewiesen werden können, es müßte eine demonstrative Beweisart vom Dasein Gottes, von der Unsterblichkeit der Seele geben, und eine solche Beweisart hatte Mendelssohn in seinen „Morgenstunden" auszuführen gesucht. Alle Streitigkeiten, die in Ansehung der Glaubensobjecte von jeher geführt worden, sollten durch diese klaren Vernunftbe-

weise geschlichtet und für immer beseitigt werden; der Streit sollte nicht in der Sache, sondern bloß in Worten bestehen und vollkommen aufhören, sobald sich nur die Gegner über die Worte verständigen wollten. Aber der Streit trifft die Sache selbst. Die dogmatische Metaphysik als eine Erkenntniß der Dinge an sich zerfällt auf jedem ihrer Punkte in entgegengesetzte Systeme. Diese Nothwendigkeit hat die Vernunftkritik begriffen; sie hat auch gezeigt, daß jener Streit schlechterdings nur kritisch aufzulösen sei. Eine bloße Wortverständigung hilft hier nichts; sie ist diesem Streite gegenüber so ohnmächtig als der Strohhalm, der den Durchbruch des Oceans aufhalten soll. So nüchtern diese Vernunftbeweise und streng ihre Form zu sein scheinen, in Wahrheit überspringen sie alle Grenzen der menschlichen Vernunft und gerathen in's Gebiet der leeren Einbildungen, womit sich keine ächte Wissenschaft verträgt. Jede Erweiterung der Vernunft über ihre natürlichen Grenzen ist eine Schwärmerei, die den wahren Vernunftgebrauch tödtet. Eine solche Schwärmerei findet Kant in jenem Versuche Mendelssohn's und hält sie ihm vor in den Bemerkungen, womit er Jacob's „Prüfung der Morgenstunden" begleitet*).

Es war die Zeit jenes berühmten und folgenreichen Streites, der zwischen Mendelssohn und Jacobi über Lessing's Spinozismus entstanden war. In den Morgenstunden hatte Mendelssohn sein letztes Wort gesprochen. Jacobi hatte sich veranlaßt gefunden, die wahre Lehre Spinoza's darzustellen und zu beurtheilen, und dieses Urtheil erklärte zuletzt, daß die Philosophie Spinoza's vollkommen consequent und vollkommen atheistisch sei. Der reine Verstand könne nicht anders als atheistisch denken; das

*) Einige Bemerkungen zu L. H. Jacob's „Prüfung der Mendelssohn'schen Morgenstunden". (Leipz. 1786.) Ges. Ausgb. Bd. VI.

Unbedingte, die Freiheit, Gott seien undenkbar, da alles Denken begründend und bedingend verfahre; die Erkenntniß des göttlichen Daseins sei daher nur möglich in einer vom Verstande ganz verschiedenen Gegend der menschlichen Natur. Durch unsere Sinne und Gedanken werden wir nur unserer Eindrücke, unserer Vorstellungen, also unseres Daseins inne, nicht eines anderen von uns unabhängigen, unbedingten, göttlichen Seins. Dieses erkennen wir nur durch Offenbarung; es offenbart sich nur in unserem Gefühl: wir fühlen, daß es ist. Dieses Gefühl ist das Wahrnehmungsvermögen des Uebersinnlichen, unser höheres Erkenntnißvermögen, dessen Blick in das reale Dasein eindringt: eine poetische Kraft der Einsicht, hinter welcher der bloß logische Verstand, die bloß sinnliche Anschauung weit zurückbleiben. Jacobi findet seine Verwandtschaft in Herder und Hamann; diesen folgt ein jüngeres, geniesüchtiges Geschlecht, aus dessen Reihe wir hier besonders J. G. Schlosser hervorheben; sie alle erklären der kritischen Philosophie den Krieg, die sie aus poetischen Gründen bekämpfen und aus religiösen verdächtigen*).

1. Das Vernunftbedürfniß.

Der orientirende Gesichtspunkt.

Kant bekämpft aus kritischen Gründen Mendelssohn ebenso sehr als Jacobi; der Streit beider hatte ihn, wie es scheint, zuerst nachdrücklicher auf die Lehre Spinoza's aufmerksam gemacht. Was er bei beiden verwirft, bei dem dogmatischen Metaphysiker wie bei dem Gefühlsphilosophen, ist ihre Nichtbeachtung der Vernunftgrenzen, ihre unkritische Denkart. Mendelssohn verkennt die Grenzen des Verstandes, indem er das Dasein Gottes de-

*) Ueber Jacobi vgl. Bd. V d. W. I Buch. Cap. XI. S. 195 flgd.

monstrirt; Jacobi und seine Anhänger verkennen die Grenzen zwischen Anschauung und Verstand, indem sie ein höheres intellectuelles Anschauungsvermögen im Gefühl, einen intuitiven Verstand geltend machen. Das Uebersinnliche ist nicht erkennbar weder durch Demonstration noch durch Offenbarung; dem Verstande fehlt die Anschauung, der anschauende Verstand fehlt in der Einrichtung der menschlichen Vernunft. Wenn man auf Unmöglichkeiten speculirt, so entsteht die Schwärmerei; wenn man die Vernunftgrenzen nicht mehr beachtet, so entsteht die Verwirrung, womit alle Klarheit aufhört und die Vorstellungen in ein dunkles Chaos zusammenfließen, worin niemand mehr weiß, wie sich orientiren.

Dieser Schwärmerei und Verwirrung Einhalt zu thun, schreibt Kant gegen beide Richtungen, sowohl die dogmatische Metaphysik als die Gefühlsphilosophie, den vortrefflichen Aufsatz: „Was heißt sich im Denken orientiren?" Wie finden wir uns im Denken, d. i. unter den Gegenständen des Denkens, unter bloßen Gedankendingen, in der intelligibeln Welt, in der „Nacht des Uebersinnlichen" zurecht*)?

Um uns irgendwo zurecht zu finden, müssen wir eine Richtung kennen, wonach wir die übrigen bestimmen. Sich in den Weltgegenden zurechtfinden, heißt sich geographisch orientiren; sich im Raume zurechtfinden, heißt sich mathematisch orientiren; sich in den Vorstellungen und Begriffen zurechtfinden, heißt sich

*) Was heißt sich im Denken orientiren? (Berliner Monatsschr. October 1786.) Ges. Ausgb. Bd. I. Dieser Aufsatz gehört seinem Inhalt und seiner Absicht nach ebenso wenig als die „Beurtheilung der Frage: was ist Aufklärung" in die Logik, unter deren Titel der Herausgeber ihn gebracht hat. Wer aus diesem Titel auf den Charakter beider Aufsätze schließen wollte, würde sich eine grundfalsche Vorstellung machen.

logisch orientiren. Man darf die letzte Art der Orientirung nach der Analogie der beiden ersten Arten beurtheilen. Wenn ich eine Weltgegend kenne, z. B. die Richtung nach Norden durch den Compaß, so finde ich mich in Betreff der übrigen Weltgegenden leicht und sicher zurecht. Das Gesicht nach Norden gekehrt, habe ich Osten zu meiner Rechten, Westen zu meiner Linken; also muß ich zu meiner Orientirung außer der bezeichneten Weltgegend noch den Unterschied zwischen der rechten und linken Seite kennen: diesen Unterschied macht das Gefühl, der Unterscheidungsgrund ist lediglich subjectiv. Ohne dieses Gefühl, diese subjective Bestimmung, kann ich mich weder im Weltraume noch sonst in einem gegebenen Raume, weder geographisch noch mathematisch, zurechtfinden.

Aehnlich verhält es sich mit der Orientirung im logischen Sinn. Wenn meine Vorstellungen Erfahrungsobjecte sind, so leitet mich die Erfahrung von der Wirkung zur Ursache, und von diesem Leitfaden aufwärts und abwärts fortschreitend orientire ich mich in der Natur und Sinnenwelt. Sobald ich diesen Faden verlasse und Objecte vorstelle, die nicht mehr empirisch sind, sobald ich also in der dunkeln Welt des Uebersinnlichen umhertappe, so entsteht die Frage: wo finde ich hier den leitenden Faden, den orientirenden Gesichtspunkt? Das sinnliche Gefühl leitet hier nicht, das Causalitätsgesetz findet hier keine Anwendung; nichts hindert, daß ich mir alles Mögliche einbilde, daß ich diese dunkle Welt mit allen möglichen Objecten bevölkere. Diesen Einbildungen hingegeben, bin ich vollkommen desorientirt. Zu einer möglichen Orientirung in dieser Welt muß mir etwas gegeben sein, das mich hindert, ein Object ebenso gut als das andere anzunehmen, etwas, das mich zu bestimmten Annahmen innerlich nöthigt: dieses Etwas kann nichts Anderes sein als ein Gefühl

von dem, was der Vernunft nöthig ist, d. h. als das Gefühl eines Vernunftbedürfnisses. Das ist der einzige Leitstern, der mich in der bloßen Gedankenwelt mit Sicherheit führt, in dessen Licht ich erkenne, daß von jenen bloß intelligibeln Objecten einige nothwendig und darum wirklich sind. Nur durch dieses Vernunftbedürfniß läßt sich in der Welt des Uebersinnlichen das Reale vom Imaginären unterscheiden; nur durch diesen Unterscheidungsgrund wird die Orientirung möglich. Der Unterscheidungsgrund ist ein gefühltes Bedürfniß, ein Bedürfniß unserer Vernunft. Als bloßes Gefühl läßt er sich nicht durch Begriffe vorstellen, nicht wissenschaftlich demonstriren; es giebt von den Objecten der intelligibeln Welt keine demonstrative Gewißheit: dieß mögen die dogmatischen Metaphysiker beherzigen, deren Vernunftbeweise hier nicht orientiren. Als Bedürfniß ist der Unterscheidungsgrund lediglich subjectiv, ein Gefühl unseres Selbst, bedingt allein durch unsere eigene Natur, also keine Erleuchtung von oben, keine übernatürliche Anschauung, keine Offenbarung; es giebt von den Objecten der intelligibeln Welt keine Einsicht durch Inspiration oder durch ein höheres Wahrnehmungsvermögen: dieß sei gegen die Gefühlsphilosophen gesagt, diese Gegenfüßler der Verstandesmetaphysiker, die mit ihrem geheimen Wahrheitssinn uns ebensowenig in der Gedankenwelt orientiren. Was uns hier allein orientirt, ist nicht Vernunfteinsicht noch weniger Vernunfteingebung, sondern lediglich Vernunftbedürfniß.

Wie aber kann ein bloßes Gefühl, ein bloßes Bedürfniß uns Gewißheit verschaffen über die Wirklichkeit gewisser Gedankenobjecte? Was wir durch das Gefühl wahrnehmen, ist ja nur der eigene Zustand; was uns das Bedürfniß vorstellt, ist ja nur ein begehrtes oder gewünschtes Object. Was in das Reich der Wünsche gehört, das gehört darum noch lange nicht in das Reich

der Wesen. Was uns als nöthig erscheint, das ist darum bei weitem noch nicht wirklich. Es scheint sehr kühn, auf ein Bedürfniß die Gewißheit eines Objects zu gründen, sehr gewagt, sich von einem bloßen Bedürfniß in einer völlig unbekannten Welt leiten oder orientiren zu lassen.

2. Der Vernunftglaube.

Indessen ist das Bedürfniß, von dem hier geredet wird, nicht jedes beliebige; es ist nicht von den zahllosen Wünschen einer, mit denen die menschliche Einbildung spielt, die man haben oder nicht haben kann, die der Eine hat, der Andere nicht hat. Dieses Bedürfniß gehört zur Natur, zur Verfassung der menschlichen Vernunft als solcher. So wenig die menschliche Vernunft sich ihrer ursprünglichen Anschauungen, der Kategorien, der Ideen entäußern kann, ebensowenig kann sie sich dieses Bedürfnisses entäußern. Es ist nothwendig, wie die Vernunft selbst. Jeder muß es empfinden, also ist es allgemein und nothwendig d. h. objectiv. Was sich auf dieses Bedürfniß gründet, was anzunehmen dieses Bedürfniß uns nöthigt, das gilt ebendeßhalb allgemein und nothwendig, das behauptet ebendeßhalb selbst eine objective Realität. Weil das Bedürfniß vernunftnothwendig ist, darum sind die Objecte, die es vorstellt, vollkommen gewiß; weil aber diese Vernunftnothwendigkeit ein Bedürfniß ist, darum ist die Gewißheit der angenommenen Objecte nicht die wissenschaftliche der Demonstration, nicht die mystische der Offenbarung, sondern die bloß subjective der persönlichen Ueberzeugung, die wir als Glauben vom Wissen und Meinen unterscheiden. Auf das Vernunftbedürfniß gründet sich der Vernunftglaube.

Nichts nöthigt die Vernunft, übersinnliche Gegenstände anzunehmen zur Erklärung der sinnlichen. Ein solches Bedürfniß

könnte erst eintreten, wenn die wissenschaftliche Erklärung an der Grenze der Sinnenwelt stände. An dieser Grenze steht sie nie. Darum gründet sich die Annahme geistiger Naturwesen, geheimnißvoller Kräfte u. s. f. auf kein Vernunftbedürfniß. Weder die Monadenlehre noch sonst eine Art der Metaphysik darf sich auf ein Bedürfniß der Vernunft berufen. Solche Annahmen sind theoretischer Art. Mit theoretischen Annahmen hat der Vernunftglaube nichts zu thun; sie fallen in den Kampf der wissenschaftlichen Meinungen, von denen der Vernunftglaube nicht berührt wird.

Hieraus erhellt, welcher Art das Vernunftbedürfniß und der Vernunftglaube ist; er ist lediglich moralischer Art; die Annahmen, die er macht, sind praktisch. Die intelligibeln Objecte, die das Vernunftbedürfniß erfaßt, über allen Zweifel erhebt, mit voller Sicherheit feststellt, sind das Dasein Gottes, die Freiheit, die Unsterblichkeit der Seele: das sind die einzigen Objecte des Vernunftglaubens, dessen Charakter lediglich der moralische ist. Wenn wir diesen Vernunftglauben in der Form von Lehrbegriffen ausdrücken, so haben diese Begriffe gar keine doctrinale, sondern nur eine moralische Bedeutung. Die Glaubenslehre der Vernunft ist theistisch, aber dieser Theismus beruht allein auf moralischen Gründen: wir haben nicht Physikotheologie, sondern Moraltheologie.

Dieser Vernunftglaube ist in Rücksicht der intelligibeln Welt der einzige uns orientirende Compaß und Wegweiser. Er ist der Grund des religiösen Glaubens. Nehmen wir dem Glauben die Vernunft als Grundlage, so ist die Religion nur noch durch übernatürliche Offenbarungen möglich. Aber wie sind göttliche Offenbarungen möglich, ohne daß wir sie empfangen, wahrnehmen, verstehen können? Wie können wir diese Offenbarungen wahr=

nehmen und eine göttliche Erscheinung von einer anderen unterscheiden, ohne zu wissen, was göttlicher Natur ist, also ohne einen Vernunftbegriff Gottes, wonach wir selbst die Thatsache einer Offenbarung beurtheilen? Ohne Vernunft ist Religion unmöglich. Der Vernunftglaube ist in allen Fällen ihre Bedingung. Nehmen wir der Vernunft das gläubige Verhalten und damit die Möglichkeit einer moralischen Gewißheit, so sind die Vernunftgrenzen aufgehoben und aller Schwärmerei, allem Aberglauben und Atheismus Thor und Thür geöffnet. Was heißt also, sich im Denken orientiren? Es kommt darauf an, in welcher Welt sich das Denken zurechtfinden soll, ob in der sinnlichen oder in der intelligibeln? In der Sinnenwelt orientirt uns Anschauung, Erfahrung, Wissenschaft; in der intelligibeln Welt Vernunftbedürfniß, moralischer Glaube, Religion: in beiden Welten ist es also die Vernunft allein, die sich zurechtfindet, entweder die erkennende oder die moralische Vernunft, entweder Vernunftwissenschaft oder Vernunftglaube.

3. Die intellectuelle Anschauung und die modernen Platoniker.

Der vornehme Ton und der ewige Friede in der Philosophie.

Die Religion orientirt im Denken und gehört darum zu dessen Aufklärung. Wenn dieser Leitstern fehlt oder erlischt, so wird es in einer Gegend unserer geistigen Natur vollkommen dunkel und in der hereinbrechenden Verwirrung endet alle Freiheit des Denkens. In der Religion sind Vernunft und Glaube eines. Wenn sich Wissenschaft und Glaube nicht richtig in das Vernunftgebiet theilen, so entsteht ein unbegrenzter und darum gesetzloser Vernunftgebrauch, eine Willkürherrschaft, die mit der Kritik alle Denkfreiheit aufhebt. Wenn auf Grund der Vernunft aller

Glaube verbannt wird, so entsteht die Freigeisterei, der Vernunftunglaube, der mit dem religiösen Glauben einen Kampf eingeht, den nicht mehr die Vernunft, sondern zuletzt die Gewalt entscheidet. Wenn sich die Religion auf einem anderen Grunde als dem der Vernunft aufrichten will, so entsteht ein der Vernunft widerstreitender Glaube, der sich auf Autorität stützt und mit dieser steht und fällt. In beiden Fällen ist es um die Denkfreiheit geschehen; sie ist besonders bedroht, wenn das Genie die Zügel ergreifen will, die nur die besonnenste Kritik richtig führen kann, wenn an die Stelle der Wissenschaft sich die sogenannte Gefühlsphilosophie drängt mit ihren Berufungen auf das höhere Wahrnehmungsvermögen, auf den geheimen Wahrheitssinn und die mystische Vernunfterleuchtung.

Welches Ende diese Richtung nimmt und wie die Geniephilosophie zuletzt in den Aberglauben einmündet, hat Kant mit vorhersehendem Scharfblicke verkündet. „Der Gang der Dinge ist ungefähr dieser. Zuerst gefällt sich das Genie sehr in seinem kühnen Schwunge, da es den Faden, woran es sonst die Vernunft lenkte, abgestreift hat. Es bezaubert auch bald andere durch Machtsprüche und große Erwartungen und scheint sich selbst nunmehr auf einen Thron gesetzt zu haben, den langsame, schwerfällige Vernunft so schlecht zierte; wobei es gleichwohl immer die Sprache derselben führt. Die alsdann angenommene Maxime der Ungültigkeit einer zu oberst gesetzgebenden Vernunft nennen wir gemeine Menschen Schwärmerei, jene Günstlinge der gütigen Natur aber Erleuchtung. Weil indessen eine Sprachverwirrung unter diesen selbst entspringen muß, indem, da Vernunft allein für jedermann gültig gebieten kann, jetzt jeder seiner Eingebung folgt, so müssen zuletzt aus inneren Eingebungen durch Zeugnisse äußere bewährte Facta, aus Traditionen, die anfäng-

lich selbst gewählt waren, mit der Zeit aufgedrungene Urkunden, mit einem Worte die gänzliche Unterwerfung der Vernunft unter Facta, d. i. der Aberglaube entspringen, weil dieser sich doch wenigstens in eine gesetzliche Form und dadurch in einen Ruhestand bringen läßt."

Die kritische Philosophie widerspricht zwar der Verstandesaufklärung eines Mendelssohn eben so sehr als der Gefühlsrichtung eines Jacobi, doch hat sie mit jenem wenigstens den wichtigen Berührungspunkt, daß es unter allen Umständen die Vernunft allein ist, die uns richtig orientiren kann im Gebiete sowohl der Erkenntniß als des Glaubens, daß die Vernunft nur durch Vernunft beurtheilt werden darf, daß über die Grenzen des Vernunftgebrauchs die Vernunft selbst und allein entscheidet. Dagegen die Gefühls- und Glaubensphilosophie verwirft allen logischen Vernunftgebrauch, wo es sich um das Erkennen des wirklichen Daseins handelt; diese Einsicht sei durch keine Anstrengung menschlicher Vernunftkräfte, durch keine Untersuchung, nur durch Offenbarung möglich; das Vermögen in uns, welches die Offenbarung vernimmt, sei weder Sinnlichkeit noch Verstand, sondern eine intellectuelle Anschauung, der allein die übersinnliche Welt einleuchte. Diese intellectuelle Anschauung verhält sich zu dem Uebersinnlichen, wie die platonische Philosophie zu ihrer Ideenwelt; daher wird von den Gefühlsphilosophen die platonische Philosophie gegen die kritische geltend gemacht: jene besitze für das Uebersinnliche das empfängliche Organ, welches die kritische Philosophie nicht habe, vielmehr verneine und in ihren Anhängern zerstöre. In diesem Sinne widerräth namentlich J. G. Schlosser das Studium der kritischen Philosophie in seinen beiden „Sendschreiben an einen jungen Mann, der sie studiren wollte". Er tadelt und beklagt die prosaisch-kritische Denk-

weise, die den poetischen Sinn in der Philosophie tödtet und „allen Ahnungen, Ausblicken auf's Uebersinnliche, jenem Genius der Dichtkunst die Flügel abschneidet."

Woher kommt jene Anschauung des Uebersinnlichen, welche die kritische Philosophie nur deßhalb nicht hat, weil sie dieselbe in der Verfassung unserer Vernunft nicht findet? Sie fehlt in der gewöhnlichen Menschenvernunft und muß daher eine ungewöhnliche Ausrüstung sein, die nur die wenigsten haben, eine besondere Vernunftbegabung, ein Privilegium des menschlichen Geistes. In dieser Rücksicht soll sich der geniale Denker vom kritischen unterscheiden. An die Stelle der Schule tritt das geheimnißvolle Orakel des inspirirten Philosophen, an die Stelle des schulmäßigen Denkens tritt das geniemäßige. Dadurch bestimmt sich der Ton, den dieses neue Philosophengeschlecht redet. Sie lassen sich nicht auf Untersuchungen und Prüfungen ein; da sie sich privilegirt erscheinen, so reden sie „vornehm"; sie sind die begabten, auserwählten, poetischen Philosophen; die anderen, an ihrer Spitze die kritischen Philosophen, sind die prosaischen. Sie berufen sich gegen Kant auf Plato, in dem Philosophie und Kunst eines war, dessen poetische Vernunft in der Anschauung der Ideenwelt lebte. Es mußte Kant sehr ungereimt erscheinen, daß, nachdem die Vernunftkritik ihre Untersuchungen vollendet hatte, man Plato zum Vorbilde nehmen und die Philosophie, die eben mit so vieler Anstrengung kritisch geworden war, mit einem mal poetisch machen wollte. Von der Philosophie fordern, sie solle poetisch werden, das schien in Kant's Augen eben so weise, als ob man von den Kaufleuten verlangen wollte, sie möchten ihre Handelsbücher künftig in Versen schreiben*).

*) Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Tone in der Philosophie. (Berl. Monatsschr. Mai 1796.) Ges. Ausgb. Bd. I. S. 173—194.

Als die Vernunftkritik auf den Schauplatz der Philosophie trat, standen ihr die Dogmatiker und Skeptiker gegenüber. Der Dogmatismus war der Tod der Philosophie, der Skepticismus war mindestens keine Belebung. Die kritische Denkweise erweckte in der Philosophie von neuem die schon erstorbene Lebenskraft; sie entriß sie den Händen der Dogmatiker und Skeptiker, die beide an ihrem Untergange arbeiteten. Die entgegengesetzten Ansichten im Gebiete der Metaphysik wurden von der Kritik dargethan, beurtheilt, widerlegt; jeder unrechtmäßige Streit wurde unmöglich gemacht, jeder rechtmäßige durch die Vernunft selbst geschlichtet. Es schien, als ob durch die Kritik die speculative Vernunft in die Verfassung eingetreten sei, welche Kant für die Staaten und das Verhältniß der Völker fordert: eine Verfassung, die alle Aussichten gewährt, alle Bedingungen enthält zu einem ewigen Frieden.

Diese Aussicht ist wieder bedenklich geworden durch jenen neuerdings erhobenen „vornehmen Ton" antikritischer Philosophen. Die neuen Platoniker widerrathen öffentlich das Studium der kritischen Philosophie und bringen sie in Mißcredit, indem sie die Grundsätze derselben falsch auslegen, sei es aus Unkunde oder auch aus einigem bösen Hange zur Chicane. Diese Art des Kampfes ist unrechtmäßig und verewigt den Zwist. Wenn jene Platoniker, deren unbedachten Wortführer gegen die kritische Philosophie Schlosser abgiebt, die Grundsätze der letzteren falsch auslegen, so ist ein doppelter Fall möglich: entweder sie verstehen jene Grundsätze selbst richtig und erklären sie gegen besseres Wissen, dann ist ihr Verfahren eine bewußte Unwahrheit; oder sie haben jene Grundsätze selbst falsch verstanden, dann können sie ihrer eigenen Auslegung nicht gewiß sein, und wenn sie thun, als ob ihre Auslegung die sicherste wäre, so handeln sie

nicht weniger unwahr. Sie tragen eine Gewißheit zur Schau, die sie nicht haben, von der sie auch fühlen, daß sie ihnen fehlt. Der unrechtmäßige Kampf gegen die kritische Philosophie wird aufhören, wenn ihre Gegner einen Grundsatz annehmen wollen, den die kritische Sittenlehre als die erste Pflicht des Menschen gegen sich selbst behauptet: du sollst nicht lügen! „Das Gebot: du sollst (und wenn es auch in der frömmsten Absicht wäre) nicht lügen, zum Grundsatz in die Philosophie als eine Weisheitslehre innigst aufgenommen, würde allein den ewigen Frieden in ihr nicht nur bewirken, sondern auch in alle Zukunft sichern können*)."

II.

Die Theodicee in der Philosophie.

1. Das Problem.

Das eigentliche Object der Religion ist wissenschaftlich unerkennbar. Bezeichnen wir genau die Grenze zwischen Glauben und Wissen. Was ist, genau bestimmt, der Gegenstand unseres Glaubens, dieses dem Wissen stets unerreichbare Object? Die Freiheit fordert das höchste Gut als Endzweck, d. h. die vollendete Uebereinstimmung zwischen Tugend und Glückseligkeit, die Glückseligkeit als Folge der Tugend: ein Zusammenhang, der nur möglich ist durch eine moralische Weltregierung, durch die

*) Verkündigung des nahen Abschlusses eines Tractates zum ewigen Frieden in der Philosophie (Berl. Monatsschr. Dec. 1796). Ges. Ausgb. Bd. III. S. 395—408. Dieser Aufsatz und der vorige gehören aus chronologischen, sachlichen und persönlichen Gründen genau zusammen. Der Herausgeber hat Unrecht gethan, sie von einander zu trennen, sogar durch verschiedene Bände; er hat außerdem Unrecht gethan, den ersten unter die Logik und den zweiten unter die Metaphysik zu bringen.

Gerechtigkeit der göttlichen Vorsehung in der Welt. Hier ist es, wo der Glaube beginnt. Sein Object ist die moralische Weltregierung, die Gerechtigkeit Gottes in der Welt, die Uebereinstimmung der natürlichen und sittlichen Weltordnung, der Natur- und Sittengesetze: mit einem Wort die Bedingung, unter der allein aus der Tugend die Glückseligkeit hervorgeht. Das kann nur geschehen, wenn auch die Natur so eingerichtet ist, daß sie mit dem moralischen Weltzwecke zusammenstimmt. In einer zweckmäßig geordneten Natur offenbart sich der göttliche Wille als Kunstweisheit, in den Ordnungen der sittlichen Welt offenbart er sich als moralische Weisheit: der Begriff jener höchsten Kunstweisheit ist Physikotheologie, der Begriff dieser höchsten moralischen Weisheit ist Moraltheologie. Die Uebereinstimmung der Kunstweisheit und moralischen Weisheit, diese Einheit der Physikotheologie und Moraltheologie, ist das eigentliche Glaubensobject. Von dieser Einheit giebt es keinen wissenschaftlichen Begriff.

Wenn wir die Gerechtigkeit Gottes in der Welt begreifen könnten, so müßten wir sie aus dem Laufe der Welt beweisen und rechtfertigen können. Diese Rechtfertigung wäre eine Theodicee im philosophischen Sinn. Das Glaubensobject fällt daher in der Hauptsache mit dem Inhalte der Theodicee zusammen. Wäre der Glaubensinhalt der Vernunft erkennbar, so müßte es eine Theodicee im philosophischen Sinne geben. Wenn aber alle philosophischen Versuche in der Theodicee mißlingen, so liegt eben darin der thatsächliche Beweis, daß es von dem Glaubensobjecte keine Wissenschaft giebt, daß sich die Religion nicht auf die theoretische Vernunft stützen darf. Die Religion beruht nur auf der praktischen oder moralischen Vernunft. Negativ ausgedrückt: sie beruht nicht auf der theoretischen, oder, was dasselbe heißt,

eine Theodicee im philosophischen Sinn ist unmöglich. Diesen Beweis schickt Kant seiner Religionsphilosophie voraus, gleichsam als deren negative Begründung *).

Eine philosophische Theodicee soll durch Gründe der Vernunfteinsicht die Einwürfe heben, die von jeher gegen die Theorie einer göttlichen Weltregierung gemacht worden. Eine göttliche Weltregierung ist plan- und zweckmäßig; nun existirt in der Welt so viel Zweckwidriges: wie reimt sich mit jener Theorie diese Erfahrung? Giebt es keine wissenschaftliche Lösung dieses Widerspruchs, so giebt es keine philosophische Theodicee.

Der Widerspruch gegen die zweckmäßige Weltordnung erhebt sich in dreifacher Gestalt. Wir erklären den Weltzweck durch das Gute im absoluten Sinn, durch das Gute in relativer Bedeutung und durch das richtige Verhältniß beider. Das absolut Gute ist die moralische Gesinnung, das relativ Gute ist das natürliche Wohl, das richtige Verhältniß beider ist die der Tugend angemessene Glückseligkeit (die Gerechtigkeit in der Weltordnung). Nun existirt im Widerspruche mit dem Guten so viel Böses in der Welt, im Widerspruche mit dem Wohl so viele Uebel und Leiden, im Widerspruche mit der Gerechtigkeit so viel Mißverhältniß zwischen Tugend und Glückseligkeit. Das sind die Einwände, welche, der letzte am stärksten, gegen die göttliche Weltregierung in die Wagschaale fallen. Das Dasein des Bösen in der Welt streitet mit der Heiligkeit, das Dasein der Uebel mit der Güte, das Mißverhältniß zwischen Tugend und Glück mit der Gerechtigkeit Gottes.

Wenn es unmöglich ist, diesen dreifachen Einwand wissenschaftlich zu widerlegen, diesen dreifachen Widerspruch durch Be-

*) Ueber das Mißlingen aller philosophischen Versuche der Theodicee. (Berl. Monatsschrift. Septbr. 1791.) Ges. Ausgb. Bd. VI.

griffe aufzulösen, so giebt es keine philosophische Theodicee. Es ist unmöglich. Hier behält P. Bayle gegen Leibniz Recht. Philosophisch läßt sich die sittliche Weltregierung nicht beweisen. Mit was für Gründen wollen die Vertheidiger der göttlichen Heiligkeit, Güte, Gerechtigkeit in der Welt gegen die Ankläger aufkommen, wenn diese auf die Thatsache des Bösen, des Uebels, der Ungerechtigkeit in der Welt mit so vielen Erfahrungen hinweisen? Hat Gott das Böse gewollt, so ist er nicht heilig; hat Gott das Böse nicht gewollt, sondern zugelassen, weil er es nicht verhindern konnte, so ist das Böse eine unvermeidliche Folge der endlichen Wesen, so ist es selbst unvermeidlich, also nothwendig; damit wird die Zurechnungsfähigkeit, die Schuld, das Böse selbst aufgehoben. Entweder also verneint man die Heiligkeit Gottes oder das Böse in der Welt. In keinem Falle läßt sich durch Vernunftgründe einsehen, wie mit der Heiligkeit das Böse übereinstimmt.

2. Die moralische Weltregierung.

Der bedeutendste Einwurf ist die in der Welt herrschende Ungerechtigkeit: auf der einen Seite das straflose Verbrechen, das sich wohlbefindet, auf der andern die verkannte, unterdrückte, in's Elend gestoßene Tugend. Zum Verbrechen gehört die Strafe, nicht bloß die innere des Gewissens, die vielleicht mit dem zunehmenden Laster immer mehr abnimmt, sondern die äußere der Weltgerechtigkeit. Wenn diese Strafe ausbleibt, so steht die Gerechtigkeit in Frage. Zur Tugend gehört das Leiden, aber nur als die Bedingung, unter der sich die Tugend erprobt, nicht als die Folge der Tugend, als deren letzte Folge. Wenn nun doch die Erfahrung so viele Fälle in der Welt antrifft, die den Ausspruch des Dichters beweisen: „dem Schlechten folgt es mit

Liebesblick, nicht dem Guten gehöret die Erde", so ist wenigstens in dieser so beschaffenen Welt die Gerechtigkeit nicht einheimisch. Wegreden läßt sich dieser Widerspruch nicht. Erwartet man seine Lösung in einer anderen, künftigen Welt, so ist dieß eine gläubige Hoffnung, aber kein wissenschaftlicher Beweis.

3. Unmöglichkeit einer doctrinalen Theodicee.

Das Ergebniß heißt: man kann die göttliche Weltregierung nicht dogmatisch beweisen, auch nicht deren Gegentheil. Die dafür aufgebrachten Beweise lassen sich durch so viele Zweifel entkräften, aber ebensowenig gelten die Beweise dagegen. So hat in der philosophischen Theodicee weder der Vertheidiger noch der Ankläger Recht; der Richter in dieser Sache kann weder lossprechen noch verurtheilen, es bleibt ihm nichts übrig, um vergleichungsweise zu reden, als von der Instanz zu absolviren und die ganze Frage abzuweisen als eine solche, die keine richterliche Entscheidung zuläßt.

Wenn wir dessenungeachtet die göttliche Weltregierung und deren absolute Gerechtigkeit aus Vernunftgründen annehmen müssen, so werden diese Gründe nicht wissenschaftliche, sondern nur moralische sein können. Die Theodicee ist kein Gegenstand der Einsicht, sondern des Glaubens; sie ist nicht philosophisch, sondern moralisch. Vergleichen wir damit die Theodicee in der ehrwürdigen Form der altbiblischen Erzählung, den Streit zwischen Hiob und seinen Freunden, so wollen die letzteren die vernünftelnden Vertheidiger der göttlichen Gerechtigkeit sein, die Philosophen der Theodicee, die „doctrinalen Interpreten" der göttlichen Weltregierung; sie schließen aus Hiob's Leiden auf dessen Sünden, sie können das Leiden nur als verschuldetes Uebel begreifen und machen die göttliche Gerechtigkeit zum Obersatz ihrer

Schlußfolgerungen, als ob sie von ihr eine demonstrative Gewißheit hätten. Hiob dagegen, sich des unverschuldeten Leidens bewußt, stützt sich wider seine vernünftelnden Ankläger auf den moralischen Glauben an die göttliche Gerechtigkeit, der nicht zu begreifen ist durch menschliche Vernunftschlüsse, aber unbedingt gilt als Gottes unerforschlicher Rathschluß.

Wenn überhaupt die Theodicee ihrem Inhalte nach ein Gegenstand unserer Vernunft sein kann, so ist sie dieser Gegenstand nur in moralischer, nie in philosophischer Hinsicht.

III.

Das Ende aller Dinge.

Es ist also einzuräumen, daß in dem Weltlaufe so viele Widersprüche mit der göttlichen Weltregierung, so viele Zweckwidrigkeiten existiren, daß die Natur des Weltlaufs dieselben mit sich führt und uns deren Lösung wenigstens nicht wissenschaftlich einleuchtet. Die vollkommene Auflösung aller dieser Widersprüche, der eintretende Zustand göttlicher Gerechtigkeit wäre auf Erden zugleich das Endziel des Weltlaufs, „das Ende aller Dinge". Die christliche Glaubenslehre hat in ihrer Eschatologie diese Vorstellung theoretisch gemacht, nachdem unter den biblischen Schriften die Apokalypse sie bildlich ausgeführt hatte. Indessen ist eine solche Vorstellung ebenso unmöglich als der philosophische Versuch einer Theodicee, welcher Art er auch sei. Es ist eine vollkommene Schwärmerei, eine Vorstellung auszubilden, deren Object jenseits aller Erfahrungsgrenzen liegt. Ueber diese Grenzen hinaus reicht nur der moralische Glaube. Wie erscheint nun unter dem praktischen Glaubensgesichtspunkte das Ende aller Dinge? Als Kant diese Frage aufwarf und den merkwürdigen Aufsatz schrieb, der sie behandelt, war seine moralische Glaubens-

lehre, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, schon erschienen. Man muß sich die besonderen Schicksale zurückrufen, welche die kantische Religionsphilosophie im Kampfe mit dem Kirchenglauben erlebt hatte, um das Schriftchen, welches die Ueberschrift führt: „das Ende aller Dinge", ganz und richtig zu würdigen. Der überraschende und feine Contrast, in dem Anfang und Ende der Schrift mit einander stehen, macht einen fast epigrammatischen Eindruck. Kant beginnt mit der Fernsicht nach dem jüngsten Tage, wo die Gläubigen das Ende aller Dinge suchen, und endet mit einem sehr deutlichen Hinblick auf die Gegenwart, die nach der vorausgegangenen Bestimmung selbst wie das Ende aller Dinge aussieht*).

1. Unitarier und Dualisten.

Der jüngste Tag wird vorgestellt als das jüngste Gericht, an dem sich die göttliche Gerechtigkeit in ihrer Vollendung offenbart und jedem zutheilt, was er nach seinem sittlichen Werthe verdient hat. Hier trifft den Bösen ewige Strafe und den Tugendhaften ewige Glückseligkeit. Unmöglich können alle selig gesprochen werden, sonst wäre entweder Gott nicht gerecht oder die Menschen nicht böse. Wenn man sich also das Ende aller Dinge als den Zustand einer allgemeinen und ausnahmslosen Seligkeit vorstellt, so hat man eine falsche Vorstellung entweder von der göttlichen Gerechtigkeit oder von der menschlichen Verderbniß. In diesem Punkte unterscheidet Kant die „Unitarier" von den „Dualisten"; jene setzen das Ende aller Dinge gleich der Seligkeit aller, diese setzen es gleich dem jüngsten Gerichte, das nach dem Maße des sittlichen Werthes den Einen Verdammniß,

*) Das Ende aller Dinge. (Berl. Monatsschr. Juni 1794.) Ges. Ausgb. Bd. IV. S. 391—408.

den Andern Seligkeit zutheilt. Wenn der praktische Glaube zwischen beiden Vorstellungen entscheiden soll, so wird er zwar in theoretischer Rücksicht keine von beiden annehmen, aber in moralischer die dualistische vorziehen.

2. Das natürliche und übernatürliche Ende.

In Beziehung auf das Reich der Dinge, auf Welt und Natur, läßt sich das Ende der Dinge verschieden auffassen. Entweder ist dieses Ende eine vollkommene Weltverwandlung oder Weltvernichtung oder Weltumkehrung. Im ersten Fall ist es eine Epoche, die im Laufe der Weltbegebenheiten eintritt, den vorhandenen Weltlauf oder die bestehende Ordnung der Dinge abschließt und eine neue einführt: so erscheint es als ein Wendepunkt im Weltlauf, als ein relativ letztes Glied in der Kette der Dinge, als ein „natürliches Ende". Im zweiten Fall ist es als vollkommene Vernichtung nicht innerhalb der Natur möglich, also „übernatürlich"; im letzten Fall ist es „widernatürlich", weil es die natürliche und moralische Ordnung der Dinge nicht bloß beschließt oder vernichtet, sondern umkehrt.

Das natürliche Ende aller Dinge macht einen vollkommen neuen Weltzustand, dessen Seligkeit die Leiden und Uebel von sich ausschließt: dieser Zustand ist eine ewige Dauer, worin entweder gar kein Wechsel oder eine ununterbrochene Veränderung stattfindet. Eines von beiden muß der Fall sein. Setzen wir, der Zustand, in dem alle Dinge enden, sei eine ewige Dauer ohne allen Wechsel, so ist von diesem Zustande alle Veränderung, mithin auch alle Zeit ausgeschlossen: er ist zeitlos, alles Dasein darin ist wie versteinert; in dem Momente, wo die Dinge aufhören, hat auch die Zeit aufgehört; in diesem Momente muß zugleich der zeitlose Zustand angefangen haben. Ist dieß nicht ein

vollkommener Widerspruch: die zeitlose Dauer habe angefangen? ist nicht Anfang ein Zeitpunkt? wie kann das Zeitlose einen Zeitpunkt haben? wie kann die Zeit übergehen in die zeitlose Dauer? Ein solcher Uebergang ist schlechterdings undenkbar. So ist auch das natürliche Ende der Dinge undenkbar als zeit- und wechsellose Dauer. Wenn aber der Wechsel und die Veränderung ewig fortdauert, so kann dieser wandelbare und veränderliche Zustand wenigstens keine Seligkeit sein, denn wo Wechsel ist, da sind auch Uebel, und wo Uebel sind, da giebt es keine wahrhafte Befriedigung. So ist das natürliche Ende aller Dinge in jeder Weise undenkbar. Seligkeit ist weder in der wechsellosen Ruhe des Daseins noch in der ewigen Wandelbarkeit und Veränderung desselben einheimisch. Da nun das Dasein doch eines von beiden sein muß, entweder wechsellos oder wandelbar, so ist überhaupt die Seligkeit nicht im Dasein, sondern im Aufhören alles Daseins, in der Vernichtung, im Nichts zu suchen. Das Nichts allein ist die ewige Ruhe. Das ist die buddhistische Vorstellung vom Ende aller Dinge, womit Kant in der Philosophie die spinozistische vergleicht. Nach dem Naturgesetz giebt es nur Verwandlung und Metamorphose, keine Vernichtung. Das Naturgesetz erklärt: aus nichts kann nichts werden, es giebt kein Entstehen und Vergehen, weder Schöpfung noch Untergang. So übersteigt der Begriff einer vollkommenen Vernichtung alle naturgesetzliche Möglichkeit. Darum nennt Kant diesen eschatologischen Glauben eine mystische Vorstellungsweise und die ewige Ruhe, die dem Nichts gleichkommt, das „übernatürliche Ende aller Dinge".

3. Das widernatürliche Ende.

Wenn die Ordnung der Dinge nicht aufhört (sei es relativ

durch Verwandlung oder gänzlich durch Vernichtung), sondern sich umkehrt, so tritt das Ende aller Dinge ein, welches Kant als „widernatürlich" bezeichnet. Die Ordnung unserer Welt ist eine natürliche und moralische; unser Naturzweck ist Glückseligkeit, unser moralischer Zweck ist die Würdigkeit glückselig zu sein. Daß beide Ordnungen, die natürliche und moralische, übereinstimmen, daß die Tugend am Ende zur Glückseligkeit führt, daß die gesammte Weltordnung in ihrem letzten Grunde moralisch regiert wird: eben dieß ist unser Glaube. Dieser Glaube gründet sich auf das moralische Gesetz, das die Pflichterfüllung fordert um der Pflicht willen, nicht in der Absicht oder Hoffnung auf eine künftige Glückseligkeit. Diese Ordnung wird vollkommen umgekehrt und ihrem Gesetze widersprochen, wenn die Moral abhängig gemacht wird vom Glauben, wenn der Glaube abhängig gemacht wird von äußeren Gesetzen, die durch Furcht vor Strafe, durch Hoffnung auf Lohn den Glauben erzwingen wollen: wenn mit einem Worte der Glaube, statt sich bloß auf die Vernunft zu gründen, sich bloß auf die Autorität und deren Gewalt gründet.

In dem Vernunftglauben ist das Motiv der Pflichterfüllung die Pflicht, in dem Autoritätsglauben ist dieses Motiv die Furcht; dort ist die innerste Wurzel des Handelns die Freiheit, hier deren äußerstes Gegentheil, die Unfreiheit in der Form der Unmündigkeit und Selbstsucht. Der Vernunftglaube ist in seinem Kern einverstanden mit dem christlichen Glauben. Die christliche Religion will, daß die göttlichen Gebote erfüllt werden, nicht aus Furcht vor Strafe, nicht aus Hoffnung auf Lohn, sondern aus Liebe. Dieses Motiv ist nicht das rigoristische der Moral, es ist noch weniger das terroristische der Autorität. Darin besteht der menschenfreundliche Charakter, die liberale Denkungsart des

Christenthums, daß es die Liebe zum Motive des sittlichen Handelns macht: das nennt Kant „die Liebenswürdigkeit der christlichen Religion". Wenn man dem Christenthume diesen liebenswürdigen Charakter nimmt und an die Stelle der Liebe die Furcht als sittliches Motiv setzt, so verwandeln sich die menschenfreundlichen Züge der christlichen Religion in die gebieterischen und abschreckenden der Autorität, die nur Abneigung und Widersetzlichkeit einflößen können. Damit aber ist die moralische Ordnung umgekehrt und das Ende aller Dinge in seiner widernatürlichen Gestalt eingetreten. „Sollte es mit dem Christenthum einmal dahin kommen, daß es aufhörte, liebenswürdig zu sein (welches sich wohl zutragen könnte, wenn es, statt seines sanften Geistes, mit gebieterischer Autorität bewaffnet würde), so müßte eine Abneigung und Widersetzlichkeit gegen dasselbe die herrschende Denkart der Menschen werden; und der Antichrist, der ohnehin für den Vorläufer des jüngsten Tages gehalten wird, würde sein obzwar kurzes Regiment anfangen; alsdann aber, weil das Christenthum allgemeine Weltreligion zu sein zwar bestimmt, aber es zu werden von dem Schicksale nicht begünstigt sein würde, das (verkehrte) Ende aller Dinge in moralischer Hinsicht eintreten."

Wer erkennt in diesem so geschilderten Ende, in dieser Umkehr der moralischen Ordnung, in den Urhebern dieses widernatürlichen Weltendes nicht die Züge der Wöllner, Hilmer, Hermes, Woltersdorf u. a., die das antichristliche Princip entweder in eigener Person sind oder es herbeiführen? So ist der kantische Aufsatz vom Ende aller Dinge ein auf das verkehrte Treiben des damaligen Zeitalters geworfenes grelles Schlaglicht.

Die beiden Abhandlungen „über das Mißlingen aller philosophischen Versuche in der Theodicee" vom Jahre 1791 und über „das Ende aller Dinge" vom Jahre 1794 begrenzen den Zeit-

raum, in welchem Kant sein religionsphilosophisches System entwickelt. Sie bilden gleichsam den Rahmen zur „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft", deren Untersuchungen in den Zwischenjahren (1792 und 93) erscheinen. Diese begrenzende Einfassung ist auch für den Charakter der kantischen Religionslehre durchaus bezeichnend. Der erste Aufsatz zeigt, daß der eigentliche Inhalt des Glaubens keine Sache der Wissenschaft ist; der zweite legt sein Gewicht darauf, daß der Glaube selbst keine Sache der Autorität sei. Gegenstand des Glaubens ist nur die moralische Weltregierung, und die moralische Weltregierung ist Gegenstand nur des Glaubens. Dieser Glaube gründet sich auf die bloße Vernunft, aber allein auf die moralische; er gründet sich nicht auf Vernunfteinsicht, sondern auf Vernunftbedürfniß.

Zweites Capitel.

Das radicale Böse in der Menschennatur.

I.

Das Gute und Böse unter religiösem Gesichtspunkt.

1. Das menschliche Erlösungsbedürfniß.

Der Zusammenhang zwischen Moral und Religion, wie die kritische Philosophie denselben begriffen hat, leuchtet uns vollkommen ein. Die negative Erklärung heißt: der religiöse Glaube gründet sich nicht auf irgend welche Einsicht in die Natur der Dinge, die Sittlichkeit gründet sich nicht auf irgend welchen religiösen Glauben; weder kann die Wissenschaft den Glauben, noch der Glaube die Sittlichkeit erzeugen. Im Erforschen der Dinge begriffen, begegnen wir nirgends dem religiösen Glauben. Er liegt mit der Wissenschaft und überhaupt mit der theoretischen Vernunft nicht in derselben Richtung. Wenn man ihn in dieser Richtung sucht, so verfehlt man ihn nothwendig; der Glaube, welcher scheinbar das menschliche Wissen ergänzt, der sich in der Naturerklärung auf die Absichten Gottes beruft und den natürlichen Gründen übernatürliche hinzufügt, ist nicht religiös, sondern doctrinal und gehört in das Reich der Lehrmeinungen und Hypothesen. Die positive Erklärung heißt: die Religion gründet

sich auf die Moral, und diese besteht in der Gesinnung. Es ist die Gesinnung, die den Glauben erzeugt, es ist auch klar, wodurch sie ihn erzeugt. Wir haben das religiöse Element, den eigentlichen in der sittlichen Gemüthsverfassung enthaltenen Glaubensfactor schon erkannt. Die pflichtmäßige Gesinnung ist die Achtung vor dem Gesetz, die alle Empfindungen zu Boden schlägt, die in der Selbstliebe wurzeln. Diese Achtung muß in jedem das Gefühl des eigenen Unwerths, der eigenen sittlichen Unvollkommenheit erzeugen. Denn wer will sich, mit dem Gesetze verglichen, aufrechthalten? Gut ist keiner, jeder soll es sein. Die sittliche Vollkommenheit erscheint als das zu erstrebende Ziel, die eigene Unvollkommenheit als der vorhandene Zustand, der von jenem Ziele unendlich weit absteht. Unvollkommenheit ist Mangel, Gefühl des Mangels ist Bedürfniß nach Befriedigung. Die sittliche Vollkommenheit ist nicht unser Zustand, sondern unser Bedürfniß. Als Zustand gedacht, als erreichtes Ziel, ist sie eine leere Einbildung, eine moralische Schwärmerei; als Bedürfniß empfunden, ist sie die tiefste Regung der menschlichen Natur, nicht eine vorübergehende und vereinzelte Neigung zufälliger Art, sondern ein nothwendiger und allgemeiner Gemüthszustand, ein Vernunftbedürfniß *).

Dieses Bedürfniß ist es, welches den Glauben macht. Jedes Bedürfniß will Befriedigung. Was *dieses* Bedürfniß befriedigt, ist keine Einsicht, keine Handlung, sondern ein Glaube, nämlich die moralische Gewißheit, daß in der That das Sittengesetz Weltgesetz oder Weltzweck ist, daß in ihm die ewige Ordnung der Dinge besteht und sich vollendet. Wir sehen deutlich, wie sich mit der sittlichen Gesinnung ein Bedürfniß und mit diesem

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Vorw. zur ersten Auflage. — Ges. Ausgb. Bd. VI. S. 160—170.

Bedürfniß ein Glaube nothwendig und unabtrennbar verbindet. In der moralischen Gesinnung liegt das Gefühl des eigenen Unwerths, der eigenen moralischen Unvollkommenheit; in diesem Gefühle unseres Mangels liegt das Bedürfniß, von diesem Mangel befreit zu werden. Der Mangel ist das Uebel im moralischen Sinn; die Befreiung von diesem Uebel ist die Erlösung. Wir sind erlöst, nicht wenn wir weniger unvollkommen sind, nicht also dadurch, daß wir vollkommener, sondern daß wir wirklich vollkommen werden. Nur der Zustand der Vollkommenheit ist Erlösung; nur diese Erlösung befriedigt unser moralisches Bedürfniß. Aber die Möglichkeit der Erlösung ist ein Object bloß des Glaubens; darum ist es nur der Glaube, der jenem Bedürfnisse genugthut. Das Vernunftbedürfniß selbst ist ein Bedürfniß zu glauben, das sich auf unser sittliches Streben gründet, weil es ohne dieses Streben gar keinen Sinn hätte.

Aller Glaube, so weit derselbe rein religiöser Natur ist, geht aus von diesem Bedürfniß und richtet sich auf dieses Ziel, das wir als die Erlösung vom Uebel bezeichnen. Das Bedürfniß wird von der Vernunft selbst empfunden, es folgt unmittelbar aus der moralischen Vernunft: darum ist auch der Glaube, der aus dieser Bedingung hervorgeht, ein reiner Vernunftglaube oder „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft".

2. Der Ursprung des Bösen.

Der Inhalt dieses Glaubens ist schon bestimmt durch das Bedürfniß der moralischen Vernunft. Es wird geglaubt, was unsere sittliche Natur fordert: die Erlösung des Menschen vom Uebel. Das ist kurzgefagt das Thema der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Von hier aus begreift sich auch die Eintheilung der kantischen Religionslehre. Es sind gleichsam

drei Stadien oder Stufen, die sich in dem Erlösungsproceß der Menschheit unterscheiden. Die Herrschaft des Bösen im Menschen ist das Erste, der Ausgangspunkt der Erlösung; die vollendete Herrschaft des Guten ist das Letzte, der Zielpunkt der Erlösung. Diese Herrschaft ist ein Sieg des Guten, der den Kampf mit dem Bösen voraussetzt: so liegt in der Mitte zwischen den beiden Extremen, nämlich der Herrschaft des Bösen und dem Siege des Guten, „der Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen."

Die religiöse Betrachtung des Guten und Bösen ist von der moralischen unterschieden. Unter dem moralischen Gesichtspunkte wird bestimmt, was gut und böse ist. Diese Bestimmung bleibt genau dieselbe unter dem religiösen Gesichtspunkt; es giebt nicht etwa verschiedene Erklärungen des Guten und Bösen, eine andere von Seiten der Moral, eine andere von Seiten der Religion. Gut ist der Wille, der durch nichts anderes motivirt wird als allein durch die Vorstellung der Pflicht; das Böse ist das Gegentheil des Guten. Der Glaube ändert an diesen Begriffen nicht das Mindeste, er vertieft und erweitert sie nur vermöge seiner ganzen Betrachtungsweise. Sein Object ist die Erlösung d. h. die Vollendung des Guten. Was erlöst wird, muß von etwas erlöst werden; wovon wir erlöst werden sollen, ist das Uebel im moralischen Sinn (das Böse). Zur Vollendung und zum wirklichen Siege des Guten gehört, daß wir das Böse gründlich überwunden haben, daß wir in der Wurzel davon erlöst sind. So ist die Wurzel des Bösen eigentlich dasjenige, wovon wir erlöst sein wollen. Die Vorstellung von dem Grunde des Bösen hängt darum mit der Vorstellung der Erlösung auf das genaueste zusammen. Und in diesem Punkte unterscheidet sich die religiöse Betrachtungsweise von der moralischen. Diese

bestimmt, was gut und böse ist; jene verfolgt beide Begriffe bis an die äußerste Grenze: das Gute bis zur Vollendung, das Böse bis zu seiner Wurzel. Unter dem religiösen Gesichtspunkte handelt es sich nicht bloß um den Unterschied des Guten und Bösen, sondern um die Vollendung des Guten und um den Ursprung des Bösen. Von einer wissenschaftlichen Lösung dieser Fragen kann nicht die Rede sein. Die Moral verlangt, daß unter allen Umständen das Gute gethan, das Böse unterlassen werde. Auf das sittliche Handeln hat es keinen Einfluß, wie wir uns die Vollendung des Guten und den Ursprung des Bösen vorstellen: diese Vorstellungsweise ist also weder wissenschaftlich noch (im engeren Sinn) moralisch, sondern religiös. Hier tritt uns der Unterschied des Glaubens von Wissenschaft und Moral deutlich entgegen.

Die erste Frage der religiösen Betrachtungsweise betrifft den Ursprung des Bösen. Das ist der erste Punkt, den der Glaube aufsucht: die Grund- und Cardinalfrage aller Religion. Die Erlösung oder die Vollendung des Guten hat keinen Sinn, wenn nicht klar ist, wovon wir zu erlösen sind. Und wovon anders sind wir zu erlösen als von dem, was allem Bösen zu Grunde liegt, von dem Grunde des Bösen selbst? Daher stellt Kant die Frage nach dem Grunde des Bösen an die Spitze seiner Religionslehre. In neuer Gestalt begegnet ihm hier wieder das Problem der menschlichen Freiheit, das schwierigste aller Probleme, und er wird noch einmal zu seiner Lehre vom intelligibeln Charakter zurückgeführt. In dieser ganzen Untersuchung über den Ursprung des Bösen, in der Art und Weise, wie Kant alle Schwierigkeiten der Sache einsieht, auseinanderlegt und bemeistert, erkennen wir eine jener Leistungen des menschlichen Tiefsinnes, die nur den größten Denkern gelingen. Es wundert uns nicht, warum

diese Gegend der kantischen Philosophie so wenigen heimisch geworden. Um gleich die Hauptschwierigkeit unserer Frage hervorzuheben, so setzt sie voraus, daß überhaupt das Böse einen Grund hat. Wenn es einen Grund hat, so ist es nothwendig und eben darum unzurechnungsfähig und eben darum nicht böse; wenn es in Wahrheit böse ist, so ist es zurechnungsfähig, nicht nothwendig, grundlos. Entweder also hat, wie es scheint, die Frage nach dem Grunde des Bösen keinen Sinn, oder das Böse selbst hat keinen.

Gut ist nur die Gesinnung; also kann auch das Böse nur in der Gesinnung gesucht werden. Gut ist die pflichtmäßige Gesinnung, böse die pflichtwidrige. Die Maxime der pflichtmäßigen Gesinnung ist das Sittengesetz, die der pflichtwidrigen das Gegentheil des Sittengesetzes. Der erste Grund zur Annehmung einer solchen Maxime ist der Ursprung alles Bösen. Ein Object irgend welcher Art kann dieser erste Grund nie sein; kein Object macht den Menschen sittlich, kein Object macht ihn böse. In der Erfahrung kann darum der Ursprung des Bösen nicht gesucht werden, er liegt mithin vor aller Erfahrung; von außen kann der Grund nicht kommen, der die Gesinnung des Menschen verdirbt, also muß dieser Grund im Menschen selbst liegen; abgeleitet kann das Böse nicht werden, es ist mithin ursprünglich: es ist eine der menschlichen Natur angeborene Beschaffenheit, die den ersten Grund enthält zur Annehmung der bösen Maxime. Wir nennen diesen ersten Grund „angeboren" nur in dem negativen Sinn, daß er nicht aus empirischen Bedingungen abgeleitet werden kann, daß er außerhalb der Erfahrung liegt; er ist, wie Kant sagt, mit der Geburt gegeben, nicht durch dieselbe.

Wir werden mit unserer Frage von der Erfahrung ab- und hingewiesen auf die Ursprünglichkeit der menschlichen Natur. Wir

müssen daher die Frage verallgemeinern: was ist der Mensch von Natur, gut oder böse*)?

3. Der rigoristische Standpunkt.

Es giebt überhaupt zwei denkbare Grundverhältnisse des Guten und Bösen: das disjunctive und conjunctive. Entweder schließen beide einander aus und sind dergestalt getrennt, daß, wo eines ist, eben deßhalb das andere nicht ist, oder sie lassen sich verbinden. In dem ersten Fall ist ihr Schauplatz eng und ausschließend, jedes hat den seinigen, sie können nicht beide auf demselben Schauplatze zusammen bestehen; in dem anderen Fall ist dieser Schauplatz so weit, daß er beide zugleich umfaßt und aufnimmt. Es kommt also darauf an, wie in Rücksicht des Guten und Bösen die menschliche Natur beurtheilt wird, ob als enger oder weiter Schauplatz: den ersten Standpunkt nennt Kant „rigoristisch", den zweiten „latitudinarisch". Und dieser letzte Standpunkt hat wieder zwei Fälle: das conjunctive Verhältniß ist entweder positiv oder negativ; beide zusammen (Gutes und Böses) können demselben Subjecte entweder zu- oder abgesprochen werden. Die bejahende Form heißt: „sowohl das eine als auch das andere," die verneinende: „weder das eine noch das andere." Die Vereinigung des Guten und Bösen ist demnach entweder die negative der Indifferenz oder die positive der Mischung; beide Standpunkte sind nach dem Ausdrucke Kant's latitudinarisch: den ersten nennt er „Indifferentismus", den zweiten „Synkretismus".

Es giebt mithin drei Standpunkte zur Beantwortung der

*) Rel. innerhalb d. Gr. d. bl. V. Erstes Stück. Von der Einwohnung des bösen Princips neben dem guten, oder über das radicale Böse in der menschlichen Natur. — Bd. VI. S. 177—180.

Frage: was ist der Mensch von Natur in Rücksicht des Guten und Bösen? 1) Die Rigoristen urtheilen: „der Mensch ist von Natur entweder gut oder böse;" 2) die Indifferentisten: „der Mensch ist von Natur weder gut noch böse;" 3) die Synkretisten: „der Mensch ist von Natur sowohl gut als böse."

Das Gute ist die zur Maxime gewordene Pflicht, das zur Gesinnung gewordene Sittengesetz. Dieses Gesetz ist nur eines, es gilt in allen Fällen; wenn es in einigen Fällen nicht gilt, so gilt es überhaupt nicht. Es ist unmöglich, daß es zugleich gilt und nicht gilt: mithin ist der Standpunkt des Synkretismus unmöglich.

Jede Handlung hat ihre Motive; sie ist gut, wenn ihre alleinige Triebfeder das Sittengesetz ist. Wenn ihre Triebfeder das Sittengesetz nicht ist, so hat sie andere Motive; alle Beweggründe, welche das Sittengesetz nicht sind, sind demselben entgegengesetzt. Die Abwesenheit des Sittengesetzes ist nothwendig die Anwesenheit einer anderen, d. h. einer entgegengesetzten Triebfeder. Es giebt zwischen Gutem und Bösem nichts Mittleres; es giebt in Rücksicht des Guten und Bösen keine Indifferenz: mithin ist der Standpunkt des Indifferentismus ebenfalls unmöglich.

Der einzig mögliche Standpunkt ist demnach der rigoristische. Diesen Standpunkt nimmt Kant, ohne den Vorwurf der Schroffheit zu achten, der gewöhnlich dem Rigorismus gemacht wird. Die Moral soll schroff sein. Der rigoristische Standpunkt duldet keine andere Triebfeder als die Pflicht, er duldet keinerlei Vereinigung oder Vermischung der Pflicht mit der Neigung. Eben diese Vereinigung war es, der Schiller in seiner Abhandlung über Anmuth und Würde in ästhetischer Rücksicht das Wort geredet hatte. Er wollte, daß die Neigung der Pflicht gleichkomme, daß die Pflicht selbst Neigung werde. In diese Uebereinstimmung

zwischen Pflicht und Neigung, in diese freiwillige Tugend setzte er den Charakter der schönen Sittlichkeit, der Anmuth im Unterschied von der Würde, welche den sittlichen Willen in seiner unbedingten Erhabenheit offenbart. Kant's Gegensatz zu Schiller ist hier der Gegensatz der rein moralischen und ästhetischen Denkweise, des rigoristischen und künstlerischen Standpunktes. Zugleich sucht Kant einen möglichen Vereinigungspunkt in einer solchen Verbindung der Tugend mit der Anmuth, welche der Strenge der Moral keinen Abbruch thut. „Herr Professor Schiller," so lauten Kant's Worte, „mißbilligt in seiner mit Meisterhand verfaßten Abhandlung über Anmuth und Würde in der Moral diese Vorstellungsart der Verbindlichkeit, als ob sie eine karthäuserartige Gemüthsstimmung bei sich führe; allein ich kann, da wir in den wichtigsten Punkten einig sind, auch in diesem keine Uneinigkeit statuiren, wenn wir uns nur unter einander verständlich machen können. Ich gestehe gern, daß ich dem Pflichtbegriff, gerade um seiner Würde willen keine Anmuth beigesellen kann, denn er enthält unbedingte Nöthigung, womit Anmuth in geradem Widerspruch steht. Die Majestät des Gesetzes (gleich dem auf Sinai) flößt Ehrfurcht ein (nicht Scheu, welche zurückstößt, auch nicht Reiz, der zur Vertraulichkeit einladet), welche Achtung des Untergebenen gegen seinen Gebieter, in diesem Fall aber, da dieser in uns liegt, ein Gefühl des Erhabenen unserer eigenen Bestimmung erweckt, was uns mehr hinreißt als alles Schöne. Aber die Tugend, d. i. die fest gegründete Gesinnung, seine Pflicht genau zu erfüllen, ist in ihren Folgen auch wohlthätig, mehr wie alles, was Natur oder Kunst in der Welt leisten mag; und das herrliche Bild der Menschheit, in dieser Gestalt aufgestellt, verstattet gar wohl die Begleitung der Grazien, die aber, wenn noch von Pflicht allein die Rede ist, sich in ehrer-

bietiger Entfernung halten. Wird aber auf die anmuthigen Folgen gesehen, welche die Tugend, wenn sie überall Eingang fände, in der Welt verbreiten würde, so zieht alsdann die moralisch gerichtete Vernunft (durch die Einbildungskraft) die Sinnlichkeit mit in's Spiel. Nur nach bezwungenen Ungeheuern wird Hercules Musaget, vor welcher Arbeit jene guten Schwestern zurückbeben. Diese Begleiterinnen der Venus Urania sind Buhlschwestern im Gefolge der Venus Dione, sobald sie sich in's Geschäft der Pflichtbestimmung einmischen und die Triebfedern dazu hergeben wollen*)."

4. Die menschlichen Triebfedern und deren Ordnung.

Der rigoristische Standpunkt ist festgestellt. Eines von beiden ist der Mensch von Natur: entweder gut oder böse. Eines von beiden ist seine angeborne Beschaffenheit, da weder das eine noch das andere aus empirischen Ursachen abgeleitet werden kann. Das Moralische empirisch begründen, hieße die generatio aequivoca in die Sittenlehre einführen.

Jetzt ist der Punkt deutlich, wo die Schwierigkeit liegt. Gut oder böse kann der Mensch nur werden vermöge der Freiheit; doch ist er zugleich von Natur entweder das eine oder das andere, doch ist seine angeborene Beschaffenheit entweder gut oder böse. Der moralische Standpunkt behauptet die Freiheit als den alleinigen Grund des Guten und Bösen, der rigoristische behauptet das Gute oder Böse als angeborne Beschaffenheit der menschlichen Natur. Beide Standpunkte sind begründet und müssen vereinigt gelten. Was also das Gute und Böse betrifft, so muß

*) Ebendas. Erstes St. Anmerkg. — Bd. VI. S. 180—184. Vgl. S. 182 Anmerkg. Vgl. Schiller über Anmuth und Würde (Thalia, 1793). Meine Schrift „Schiller als Philosoph". VI. 5. S. 74—78.

der Mensch angesehen werden als der freie Urheber seiner angeborenen Beschaffenheit in der einen oder in der anderen Rücksicht. Ist aber der erste Grund des Guten und Bösen die Freiheit, so kann der Ursprung der angeborenen Beschaffenheit nicht in der Zeit, also nicht im empirischen Charakter gesucht werden, sondern nur im intelligibeln.

Nun ist die angeborene Beschaffenheit, deren Urheber wir selbst sind, sehr wohl zu unterscheiden von den angeborenen Beschaffenheiten, deren Urheber wir nicht selbst sind. Jene liegt innerhalb, diese außerhalb der Willkür. Die angeborenen Beschaffenheiten im letzten Sinn nennen wir Anlagen. Unsere Anlagen sind uns gegeben, wir machen sie nicht; es giebt Anlagen, die zur Möglichkeit der menschlichen Natur als solcher gehören: ursprüngliche Anlagen. Von diesen Anlagen ist keine gut oder böse, denn es ist nicht der Wille, der sie macht. Wenn es die Anlagen wären, welche den Einen gut, den Andern böse machen, so wäre beides Werk der Natur, und von Moralität wäre nicht weiter die Rede. Diese Anlagen sind Naturzwecke, die selbst wieder Mittel zu moralischen Zwecken sind. Der sittliche Endzweck ist das Gute. Also kann von jenen Anlagen keine zum Bösen bestimmt sein; wenn sie nothwendig zum Bösen führten, so wären sie selbst böse. Mithin können die ursprünglichen Anlagen der Menschennatur nur zum Guten bestimmt sein, aber an diese Bestimmung ist der Wille nicht gebunden, er kann sie in's Böse verkehren. Das Gute wie das Böse liegt allein in der Willensrichtung, der gegenüber die Anlagen bewegliche Mittel sind, die von Natur dem Guten dienen sollen, aber, von der Freiheit in Besitz genommen, sowohl dem Guten als dem Bösen dienen können. Wir werden also genau unterscheiden zwischen jener angeborenen Beschaffenheit, die entweder gut oder böse ist, und

diesen ursprünglichen Anlagen der menschlichen Natur, die in der Ordnung der Dinge zum Guten bestimmt sind.

Welches sind die ursprünglichen Anlagen zum Guten in der Menschennatur? Der Mensch ist ein lebendiges, denkendes, moralisches Wesen. Die bloß organische Natur ist die Thierheit, die Vereinigung der lebendigen und vernünftigen Natur ist die Menschheit, die Vereinigung der vernünftigen und moralischen Natur ist die Persönlichkeit; die Anlage zum Leben ist animalisch, die Anlage zur Ueberlegung und Selbsterkenntniß ist menschlich, die Anlage zur Achtung vor dem Sittengesetz ist moralisch. An sich ist keine dieser Anlagen gut oder böse; an sich ist jede derselben von der Natur zum Guten bestimmt. Wenn der Wille die Richtung der moralischen Anlage nimmt und das Sittengesetz zu seiner Maxime macht, so ist er gut. Darin allein besteht das Gute. Es hängt von dem Willen ab, welche von den ursprünglichen Anlagen, die eben so viele Triebfedern sind, er zur obersten Triebfeder macht. Wenn diese oberste Triebfeder nicht das Sittengesetz ist, nicht dieses allein, so ist der Wille böse. Denken wir uns den Willen unter der Herrschaft der animalischen Triebe, so daß die menschliche und moralische Natur unter die thierische herabsinken, so entstehen die sogenannten viehischen Laster, wie Völlerei, Wollust, wilde Gesetzlosigkeit; denken wir uns den Willen unter der Herrschaft bloß der natürlichen Vernunft, so ist sein einziges Ziel das eigene Wohl, so sucht das Individuum nichts anderes als seine eigene Glückseligkeit, seine eigene größtmögliche Geltung, so will es zu seinem Vortheile den Nachtheil und Schaden des Anderen, mit seiner Selbstliebe steigt die feindselige Gesinnung gegen andere, Bosheit, Neid, Undankbarkeit, Schadenfreude, sie wachsen in's Unermeßliche und erzeugen die sogenannten teuflischen Laster. Also nicht in der Anlage als sol=

cher liegt das Böse, sondern in dem Verhältniß der Anlage zum Willen: in der Anlage, sofern sie Triebfeder wird. Nicht in der Triebfeder als solcher liegt das Böse, sondern in ihrem Verhältniße zum Sittengesetz: darin also, daß die Triebfedern der thierischen Natur oder der klugen Selbstliebe im menschlichen Willen mehr gelten als das Sittengesetz, daß sie dem letzteren übergeordnet sind, nicht, wie es das Sittengesetz verlangt, schlechterdings untergeordnet. Das Sittengesetz ist Maxime. Was sich dem Sittengesetze vergleicht, sich mit demselben in gleicher oder größerer Berechtigung behauptet, gilt als Maxime. Es ist also klar, worin allein das Böse besteht: nicht in der Anlage, auch nicht in der bloßen Triebfeder, sondern in der Triebfeder, sofern sie Maxime des Willens ist, sofern sie dem Willen die Richtung giebt und die Richtschnur der Handlungen bestimmt, in den Triebfedern, die nicht das Sittengesetz selbst sind. Wenn die unteren Anlagen (ich meine alle Anlagen, ausgenommen die moralische) Willensmotive werden, wenn diese Triebfedern als Maximen gelten, so besteht in der Herrschaft dieser Maximen das Böse.

Jetzt erst ist die Frage, um die es sich handelt, so weit entwickelt, daß ihr Sinn einleuchtet und die Auflösung eintreten kann. Der Mensch ist von Natur entweder gut oder böse. Wenn der menschliche Wille vermöge seiner ursprünglichen Richtung das Sittengesetz zu seiner Maxime macht, so ist er von Natur gut; wenn er vermöge seiner ursprünglichen Richtung eine andere Triebfeder zur Maxime macht und auf diese Weise die Ordnung der Triebfedern umkehrt, so ist er von Natur böse. Dieß ist genau der zu entscheidende Punkt*).

*) Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Erstes Stück. I. Von der ursprünglichen Anlage zum Guten in der menschlichen Natur. — Bd. VI. S. 184—187.

5. Das böse Herz. (Der Hang zum Nichtguten.)

Der Schauplatz, auf dem allein wir das Gute oder Böse antreffen, ist die Willensrichtung, je nachdem der Wille diese oder jene Maxime annimmt, diese oder jene Triebfeder zu seiner Maxime macht. Um unsere Frage zu entscheiden, müssen wir die Willensrichtung bis zu ihrer Wurzel verfolgen, die der bestimmten Handlungsweise, dem empirischen Charakter selbst vorhergeht. Das Element der Willensrichtung ist Willensneigung oder Hang. Hang ist nicht Trieb. Den Trieb macht die Natur, den Hang der Wille; unsere Triebe sind nicht unsere eigene That, unser Hang ist Willensdisposition, elementare Willensrichtung. Wenn dieser Hang sich auf das Sittengesetz richtet, so ist der Mensch von Natur gut; wenn nicht, so ist er von Natur böse.

Hier haben wir das Böse in seinem größten Umfange bestimmt, als das contradictorische (nicht bloß conträre) Gegentheil des Guten. Böse ist der Hang zu allem, was nicht das Sittengesetz selbst ist: dieser Hang ist „das böse Herz", die Empfänglichkeit für alles außer dem Sittengesetz. „Der Geist des moralischen Gesetzes," sagt Kant, „besteht darin, daß dieses allein zur Triebfeder hinreichend sei. Was nicht aus diesem Glauben geschieht, das ist Sünde (der Denkungsart nach)." In diesem weitesten Umfange des Bösen werden wir verschiedene Stufen unterscheiden dürfen, die zwar in ihrem moralischen Unwerthe gleich, aber in ihrem Vermögen des Bösen ungleich sind. Wenn das Sittengesetz nicht die alleinige Triebfeder des Willens ist, so sind drei Fälle möglich. Entweder der Wille wird gar nicht durch Maximen bestimmt, oder er wird nicht allein durch das Sittengesetz, sondern durch andere Triebfedern mitgeleitet, oder endlich er bestimmt sich durch Maximen, die von dem Sittengesetze das

directe Gegentheil bilden. Wenn überhaupt keine Maximen, sondern nur Begierden und Neigungen den Willen treiben, so sind die Neigungen der Natur stärker als die Maximen, stärker als der Wille, so ist der Wille schwach: das ist „die Gebrechlichkeit" der menschlichen Natur; „das Wollen habe ich wohl, aber das Vollbringen fehlt." Wenn sich mit der Pflicht noch andere Triebfedern vermischen und die Selbstliebe mit in den Beweggrund der Handlung einfließt, so ist dieß „die Unlauterkeit" des menschlichen Herzens. Wenn endlich statt des Sittengesetzes die entgegengesetzte Maxime den Willen bestimmt, wenn die Selbstsucht nicht bloß als mitwirkende Triebfeder die Gesinnung trübt, sondern als alleinige Maxime herrscht, so besteht darin „die Bösartigkeit" des Willens, die Verderbtheit oder Verkehrtheit des menschlichen Herzens.

Wenn nun der Wille in seiner ursprünglichen Richtung, d. h. in seinem Hange, sich von dem Sittengesetz abwendet und durch diese Abweichung die Gebrechlichkeit, Unlauterkeit, Bösartigkeit in die menschliche Natur einführt, so ist der Mensch von Natur böse. Dieser Hang ist dann der erste Grund oder die Wurzel des Bösen. Als Hang ist er Willensrichtung, also Willensthat vor der wirklichen empirischen Handlung, also verschuldet und darum selbst böse. Er ist das ursprüngliche Böse, die Ursünde im Menschen, das „peccatum originarium", womit verglichen, alle anderen bösen Handlungen Folgen „peccata derivata" sind. Die ganze Frage läuft also darauf hinaus: ob sich der Wille in seinem ursprünglichen Hange vom Sittengesetz abwendet oder nicht*)?

*) Ebendas. Erstes Stück. II. Von dem Hange zum Bösen in der menschlichen Natur. — Bd. VI. S. 188—192.

II.

Das radicale Böse in der menschlichen Natur.

1. Die Thatsache der bösen Gesinnung.

Diese Frage zu entscheiden, lassen wir zuerst die Erfahrung ihr Zeugniß abgeben, soweit dieselbe im Stande ist, die sittliche Natur der Menschheit zu erkennen. Es sei die menschenkundigste Erfahrung in ihrem größten Umfange, die uns Auskunft gebe, wie ihr der empirische Charakter des Menschen erscheint in allen Zeiten, in allen Lagen des Lebens, in allen Zuständen der Bildung. Ueberall erscheint der Mensch im Widerspruche mit dem Sittengesetz, im Widerspruche gegen dasselbe, nicht bloß in einem dem Sittengesetz ungleichen Zustande, den selbst die Tugend nicht ganz überwindet, sondern in einer dem Sittengesetz abgewendeten Richtung, die aus dem bösen Herzen hervorgeht. Wenn bei den rohen Naturvölkern die Triebe und Begierden bis zur äußersten Wildheit, die Leidenschaften des Hasses und der Rache bis zur äußersten Grausamkeit sinn- und zügellos walten, so läßt sich dieser sittenlose Zustand aus dem Naturtriebe, aus der Rohheit der Natur, aus dem Mangel aller Bildung erklären. Wenn man aber bemerkt, daß die Grausamkeit nicht bloß eine Folge blinder Leidenschaft, sondern ein Object der Lust ist, daß diese Kinder der Natur ohne jede Rachbegierde martern können, bloß um sich an fremden Qualen zu erfreuen, so hat eine solche ungereizte, durch keinen Naturtrieb motivirte Grausamkeit keinen anderen Grund, als die natürliche Bosheit. Betrachten wir die Menschen im Zustande der am weitesten vorgerückten Bildung und prüfen ihr Inneres, so versteckt es sich zwar, so gut es geht, unter dem Scheine der Tugend, aber dicht unter der Oberfläche zeigt sich überall der wurmstichige Kern. Hinter dem Vertrauen,

so aufrichtig es zu sein scheint, liegt immer noch irgend eine geheime Falschheit; gegen die empfangene Wohlthat regt sich der Undank, gegen fremdes Glück der Neid, gegen fremdes Unglück die Schadenfreude; selbst das herzliche Wohlwollen ist nicht so rein, daß nicht die Bemerkung möglich wäre: „es sei in dem Unglück unserer besten Freunde etwas, das uns nicht ganz mißfällt." Das moralische Urtheil selbst wird abgestumpft und durch den Schein verblendet und bestochen; wer nicht das Laster unverholen zur Schau trägt, wer den selbstsüchtigen Sinn mit Anstand bedeckt, heißt schon gut in der gebildeten Gesellschaft: „hier gilt derjenige für gut, der ein böser Mensch von der allgemeinen Classe ist." Wenn man die Gesinnungen entblößt, die unter dem Tugendscheine nicht eben tief versteckt sind, und sie ernsthaft und unverblendet ansieht, so trifft man jeden an einer Stelle, wo er im geheimen Hinterhalt liegt gegen den Andern; mitten im Herzen der gebildeten Welt lebt unverwüstlich der alte Naturzustand. Diese sittliche Verfassung der Menschen zu erklären, reicht die einfache Selbstliebe nicht hin. Es ist die Selbstliebe nicht in ihrer einfachen, sondern in ihrer übertriebenen Geltung, es ist die zur Herrschaft, zur Maxime erhobene Selbstliebe: die Selbstsucht, die nicht im Naturtrieb entspringt, sondern im Willen. Nicht bloß in den Einzelnen, auch in den großen Verhältnissen der Menschheit führt sie die Zügel. Auch die Völker liegen gegen einander in diesem geheimen Hinterhalt, woraus von Zeit zu Zeit die Furie der Kriege hervorbricht, welche die Selbstsucht an allen Enden, in allen ihren Gestalten entfesselt und keinen Zweifel darüber läßt, wie es im Innern der Menschen aussieht*).

So verhält es sich mit dem empirischen Menschencharakter.

*) Ebendas. Erstes Stück. III. Der Mensch ist von Natur böse. — Bd. VI. S. 192—195.

Wo man ihn immer findet, so weit man ihn immer verfolgt, erscheint er nicht etwa in seiner äußeren Handlungsweise, sondern in seiner Denkungsart als dem Sittengesetz abgeneigt, als innerlich auf das Gegentheil des Guten gerichtet, d. h. als böse. Wie erklärt sich diese allgemeine von dem gesammten Menschengeschlecht geltende, von aller Erfahrung bezeugte Thatsache?

2. Der böse Wille.

Offenbar wird der Erklärungsgrund in einer Bedingung gesucht werden müssen, die zur menschlichen Natur als solcher gehört, sonst könnte die Thatsache des Bösen nicht so umfassend sein, als sie ist. Offenbar wird jene Bedingung keine unfreiwillige, unwillkürliche, naturgesetzliche sein dürfen, sonst würde die zu erklärende Thatsache den Charakter des Bösen verlieren, also überhaupt nicht stattfinden.

Nun sind die beiden Bedingungen, die zur menschlichen Natur als solcher gehören, Sinnlichkeit und Vernunft. In welcher von beiden liegt der Grund des Bösen? Wenn man ihn bloß in der Sinnlichkeit sucht, so wäre es allein die animalische Natur, welche den Menschen treibt und beherrscht, so wäre der menschliche Wille thierisch, aber nicht böse; die Sinnlichkeit also kann der zureichende Erklärungsgrund nicht sein: sie erklärt zu wenig. Wenn man den Grund des Bösen bloß in der menschlichen Vernunft sucht, so müßte sich die Vernunft in ihrem Ursprunge von dem Sittengesetze losgerissen und moralisch vollkommen verdunkelt haben, sie müßte als ein in seinem Ursprung abgefallener und böser Geist gelten, so daß der Mensch kraft seiner Vernunft nichts anderes wollen kann, als das Gegentheil des Guten, daß er nicht anders kann als im Widerspruch gegen das Sittengesetz beharren: dann wäre der Mensch gleich einem gefal-

lenen Engel, er wäre nicht mehr Mensch, sondern Dämon; der menschliche Wille wäre dann nicht böse, sondern teuflisch, d. h. er wäre nichts als böse. Die Vernunft als solche kann demnach auch nicht der zureichende Erklärungsgrund des Bösen sein: sie erklärt zu viel.

Da wir den Grund des Bösen weder in der Sinnlichkeit noch in der Vernunft für sich genommen suchen dürfen, so finden wir ihn vielleicht in der Vereinigung beider. Die Vernunft für sich, die reine Vernunft, enthält keinen anderen Antrieb als das Sittengesetz; die Sinnlichkeit für sich enthält keine anderen Antriebe als die natürlichen Begierden, die ihre Befriedigung suchen. Wenn sich mit diesen Begierden die Vernunft verbindet, wenn die Vernunft selbst nichts anderes sucht als das Wohl des Individuums, so entsteht die natürliche Selbstliebe. In der menschlichen Natur finden sich beide Triebfedern zugleich, die Selbstliebe und das Sittengesetz. Wenn in der menschlichen Natur kein anderer Antrieb wäre als das Sittengesetz, so könnte der Mensch gar nicht böse sein; wäre in ihm der Antrieb des Sittengesetzes gar nicht, so könnte er nur böse sein, aber eben damit wäre der Charakter des Bösen aufgehoben; denn was nur böse sein kann, ist durch ein unwiderstehliches Gesetz dazu gezwungen, und die Möglichkeit des Bösen reicht nur so weit als die Freiheit. Die Antriebe der Selbstliebe und der moralischen Vernunft wirken in der menschlichen Natur zugleich. Wenn die bloßen Antriebe gut oder böse wären, wenn der Unterschied des Guten und Bösen in dem Unterschiede der Triebfedern enthalten wäre, so müßte der Mensch von Natur zugleich beides sein, was unmöglich ist.

Der Unterschied des Guten und Bösen liegt nicht in der Beschaffenheit der Triebfedern, sondern in deren G e l t u n g, in dem Werthe, den die Triebfedern im menschlichen Willen be-

haupten: der Unterschied liegt einzig und allein in den Maximen. Nicht der Antrieb des Sittengesetzes ist gut, sondern daß diese Triebfeder die oberste Geltung in unserem Willen behauptet, daß alle anderen ihr schlechterdings untergeordnet sind; nicht die Antriebe der Sinnlichkeit und Selbstliebe sind böse, sondern daß sie im menschlichen Willen das Regiment führen, daß sie mehr gelten als das Sittengesetz: darin allein besteht das Böse. Triebfedern, so verschiedenartig sie sind, können zusammenwirken und zugleich auf demselben Schauplatze wohnen; Maximen dagegen schließen sich aus. Die Maximen bestimmen die Geltung, das Verhältniß, die Ordnung der Triebfedern. Diese Ordnung kann nur eine sein. Unmöglich können Selbstliebe und Sittengesetz zugleich die oberste Triebfeder bilden. Das Böse ist die Selbstliebe als oberste Triebfeder oder als Maxime, das Gute ist das Sittengesetz als Willensprincip: unmöglich also kann der Mensch von Natur gut und böse zugleich sein.

Das Böse liegt nicht in den Triebfedern, sondern in der Ordnung der Triebfedern, in der Umkehr der moralischen Ordnung. Die Herrschaft des Sittengesetzes ist die moralische Ordnung, die Herrschaft der Selbstliebe ist deren Umkehr. Diese Umkehr macht nicht die Natur, nicht die Anlage, nicht die Materie der Triebfedern, sondern allein der Wille. Nur im Willen und durch ihn können überhaupt die Triebfedern umgekehrt werden.

Der einzige, zureichende Erklärungsgrund des Bösen ist demnach der menschliche Wille, der in seiner ursprünglichen Richtung die Ordnung der Triebfedern umkehrt, sich von dem Sittengesetz abwendet und an die Triebfedern der Sinnlichkeit hängt. Weil dieser Hang den empirischen Charakter des Menschen bedingt, also nicht zu dessen Wirkungen gehört, darum ist er nicht erworben, sondern angeboren oder natürlich. Wir verstehen un-

ter „natürlich" an dieser Stelle nicht das Gegentheil der Willkür (Freiheit), sondern das der Bildung. Der Hang zum Bösen ist nicht von außen in die menschliche Natur eingeführt worden, er ist nicht im Laufe der Zeit erworben, er ist der menschlichen Natur nicht angebildet, sondern ihr eigen: d. h. er ist angeboren oder natürlich.

Dieser natürliche Hang entspringt nirgendwo anders als im Willen; er ist eine Willensthat, also moralisch, zurechnungsfähig, schul dig. Diese Schuld liegt in der ersten Willensrichtung, in der Wurzel des Willens; von hier aus ist der Wille im Princip verdorben worden: daher ist jener natürliche und zugleich moralische Hang zum Bösen „radical", er ist „das radicale Böse in der Menschennatur".

Das Böse in seinen verschiedenen Gestalten der Gebrechlichkeit, Unlauterkeit, Bösartigkeit ist unsere eigene Schuld. Die Schuld der Gebrechlichkeit und Unlauterkeit ist der schwache Wille, der nicht den Vorsatz zum Bösen hat, dem aber die Kraft zum Guten fehlt; die Schuld der Bösartigkeit ist der böse Wille, der sich mit Absicht gegen das Sittengesetz kehrt. Der schwache Wille richtet sich auf etwas anderes als das Sittengesetz, er ist nur auf das Gute nicht gerichtet; der böse Wille richtet sich auf das Gegentheil des Sittengesetzes. Beides ist moralische Schuld; verglichen mit der Schuld im juristischen Sinne, könnte der schwache Wille „culpa", der böse „dolus" genannt werden. Dieser ist die eigentliche Tücke des menschlichen Herzens, die nicht bloß den Keim des Bösen nährt, sondern den Keim des Guten untergräbt und die Gesinnung in der Selbstsucht verhärtet. Die Selbstliebe gilt hier als Maxime, als oberstes und alleiniges Motiv des Willens. Das Böse wird vermieden, nur so weit es schädlich ist oder der Selbstliebe widerspricht; das Gute wird an-

genommen als der täuschende Schein, hinter dem sich die Selbstliebe wohlbefindet, es wird angenommen, nur so weit es sich mit der Selbstliebe verträgt. So wird die Gesinnung im Innersten verdorben. Nichts wird bereut als die schädlichen Folgen der Handlung. Reue ist nichts anderes als der Verdruß über eine zweckwidrige und unkluge Handlung, Verdruß aus Selbstliebe. Diese Art Reue nennt man Gewissen, und wenn man sich über die schlimmen Folgen seiner thörichten und schlechten Handlungen nur recht von Grund aus ärgert, so bildet man sich ein, wunder wie gewissenhaft zu sein, labt sich an seiner eigenen Gewissensstrenge und schmeichelt der Selbstliebe neben anderen Vorzügen auch mit dieser Tugend. Das unächte sogenannte Gewissen, womit die menschliche Tücke das ächte verdunkelt, ist bei jeder Nichtswürdigkeit ruhig, wenn nur die schlimmen Folgen ausbleiben; es ist das Gewissen des Spielers, das nur aufwacht, wenn er verliert, und vollkommen schlummert oder vielmehr sich ganz zufrieden fühlt, wenn er gewinnt. Die Selbstliebe als Maxime kennt nur e i n e n Zweck: ihren Vortheil; mit diesem Zwecke verglichen, gilt ihr alles andere bloß als Mittel; es giebt nichts, das sie in Wahrheit höher schätzte, auch nicht die Menschenwürde, weder die eigene noch weniger die fremde. An die Stelle der Menschenwürde tritt der Scheinwerth, den allein die Selbstliebe sucht. Hier gilt, was jenes Mitglied des englischen Parlaments öffentlich erklärte: „ein jeder Mensch hat seinen Preis, für den er sich weggiebt." Beurtheilen wir diese in der Menschheit eingewurzelte Gesinnungsweise aus dem moralischen Gesichtspunkte, so müssen wir dem Ausspruche des Apostels beistimmen: „da ist keiner, der Gutes thut, auch nicht Einer*)".

*) Ebendas. Erstes St. III. Der Mensch ist von Natur böse. — Bd. VI. S. 192—200.

3. Die Erbsünde.

Wir haben das Böse bis zu seiner Wurzel verfolgt, bis zu jenem Hange, den sich der menschliche Wille in seiner ersten Richtung gegeben hat, der die in unserer Natur wirksamen Triebfedern umkehrt, die Selbstliebe zur Maxime des Willens erhebt und in den Mittelpunkt der Gesinnung aufnimmt. Woher rührt dieser Hang? Wie erklären wir diesen Ursprung des Bösen?

Der Grund des Bösen ist die Freiheit. Jener Hang selbst ist eine That der Willkür; sonst wäre er ein Trieb der Natur, die als solche niemals die Wurzel des Bösen sein kann. Der Hang zum Bösen ist selbst schon böse; er ist das radicale Böse. Das Böse kann nur aus dem Bösen erklärt werden, nicht aus dem, was nicht böse ist: weder aus der Natur noch aus dem Guten. Zur Erklärung des Bösen giebt es keine andere Theorie als die generatio ab ovo. Der erste Keim zum Bösen ist schon die böse Willensneigung selbst.

Die Freiheit ist eine intelligible Ursache. In der Zeitfolge der Begebenheiten giebt es keine Freiheit; in dieser Zeitfolge darf daher die Ursache des Bösen niemals gesucht werden. Niemals erklärt sich das Böse aus dem vorhergehenden Zustande. Der Grund einer bösen Handlung liegt nicht in den früheren Handlungen; sonst wäre die gegenwärtige eine nothwendige Folge der vergangenen und eben deßhalb nicht böse. Der Grund unserer sündhaften Beschaffenheit überhaupt liegt nicht darin, daß auch unsere Eltern sündhaft waren und auch deren Eltern und zuletzt die ersten Menschen, so daß sich das Böse fortpflanzt von Geschlecht zu Geschlecht: eine solche Fortpflanzung wäre Anerbung; was wir anerben, ist nicht unsere That, also auch nicht unsere Schuld; daher läßt sich das Böse nicht anerben. Hier ist der

Punkt, wo wir die Vorstellung von einem angeerbten Bösen, weil sie der Freiheit und darum der Natur des Bösen selbst widerstreitet, zurückweisen müssen. Wie man sich diese Anerbung auch vorstellen möge, ob medicinisch als eine „Erbkrankheit", oder juristisch als eine „Erbschuld", oder theologisch als „Erbsünde": in allen Fällen gilt als der Grund des Bösen ein vorhergehender Zustand, also eine zeitliche Ursache, also nicht die Freiheit. Die kantische Theorie vom radical Bösen in der Menschennatur muß wohl unterschieden werden von der theologischen Theorie der Erbsünde, mit der die kantische Lehre nichts weiter gemein hat als den tiefsinnigen Gedanken von der Ursprünglichkeit des Bösen. Das Böse ist nicht Race; der Grund des Bösen liegt nicht in der Zeugung, sondern nur im Willen*).

4. Das Böse als Fall.

Nur die zeitlichen Ursachen sind erkennbar, nicht die intelligibeln; der Ursprung des Bösen ist darum unerforschlich. Wäre der Grund des Bösen erkennbar, so müßte er zeitlich sein; wäre er zeitlich, so müßte das Böse eine nothwendige Folge sein, womit seine Freiheit und mit dieser seine Schuld und Zurechnungsfähigkeit, d. h. sein ganzer Charakter aufgehoben wäre. Das Böse folgt nicht, wie eine Zeitbegebenheit auf eine andere: die Zeitfolge geschieht nach dem Gesetz der Causalität und Stetigkeit. Das Böse läßt sich nie als Zeitfolge, nie als Glied einer stetigen Veränderung begreifen: es ist nicht allmälig geworden, also überhaupt nicht geworden, sondern es *ist*; jenes stetige Zunehmen oder Wachsen des Bösen, wie wir es an menschlichen Charakteren in der Erfahrung wahrnehmen, setzt schon in seinem ersten

*) Ebendas. Erstes St. IV. Vom Ursprunge des Bösen in der menschlichen Natur. — Bd. VI. S. 200—202.

Beginn das Böse voraus: es ist kein Wachsen des Bösen, sondern ein Wachsen im Bösen. Wollen wir uns den Ursprung des Bösen sinnbildlich in einer Zeitbegebenheit vorstellen, gleichsam den Anfang der Sünde, so hebt sich von selbst die Vorstellung des stetigen Geschehens auf, der Zusammenhang reißt in dem Moment, wo das Böse hervortritt; mit dem früheren Zustande verglichen, erscheint das Böse nicht als Folge, sondern als Fall, wie auch die Bibel den Ursprung der ersten Sünde darstellt nicht als Folge der Unschuld, sondern als Abfall von Gott, als den gewollten Ungehorsam gegen das göttliche Verbot, als den Hang des Menschen zur Abweichung von dem Gesetz, als die Verführung des Menschen durch einen bösen Geist, d. h. als die unerforschliche, durch keine empirische Ursache begreifliche, böse Neigung. In diesem Spiegel erblickt jeder seine Schuld. So verhält es sich mit dem Bösen in der Menschennatur überhaupt. Was von Adam erzählt wird, gilt von allen. „Mutato nomine de te fabula narratur!" In diesem Sinne, nicht in dem der Erbsünde, gilt das Wort: „in Adam haben alle gesündigt"*).

III.

Die Erlösung vom Bösen.

1. Das Gute als Selbstbesserung.

Wenn aber der Mensch von Natur böse ist, wo bleibt die Möglichkeit des Guten? In dieser Frage liegt das eigentliche Glaubensproblem. Wie können wir vom radicalen Bösen erlöst werden? Die menschliche Natur ist vermöge ihrer Anlagen ursprünglich zum Guten bestimmt, aber sie ist nicht ursprünglich gut, sondern durch ihren dem Sittengesetz abgewendeten Hang ursprünglich böse; sie soll gut sein: das fordert mit unbedingter Nothwendigkeit die sittliche Vernunft, der kategorische Imperativ.

*) Ebendaselbst. Erstes St. IV. — Bd. VI. S. 202—206.

Was die menschliche Natur unbedingt sein soll, muß sie auch sein können. Hier gilt der praktische Satz: „du kannst, denn du sollst!" Da wir nicht gut sind, so sollen wir es werden, also können wir es werden. Aber wie kann aus einer Natur, die radical böse ist, das Gute hervorgehen? Wie ist von dieser bösen Beschaffenheit der Uebergang möglich zum Guten? Wie kann der Böse aufhören böse zu sein, wie kann er anfangen gut zu werden? In diesem Punkte liegt die Schwierigkeit.

Nur der Wille ist gut oder böse; der Wille sind wir selbst. Was wir durch den Willen sind oder werden, dazu können nur wir allein uns selbst machen. Das Erste ist, daß wir uns selbst helfen. Aber böse, wie wir sind durch jenen ursprünglichen, unvertilgbaren Hang, scheinen wir unfähig zu einer solchen sittlichen Selbsthülfe? Doch ist mit dem Bösen die Möglichkeit des Guten in uns nicht vertilgt. Das radicale Böse ist nicht das absolut Böse. Der Antrieb des Sittengesetzes lebt in uns zugleich mit den Antrieben der Selbstliebe und Sinnlichkeit. Das radicale Böse ist die Umkehrung dieser Triebfedern. In dieser Umkehr wird die Triebfeder des Sittengesetzes den anderen Triebfedern untergeordnet. Unterordnung ist nicht Vernichtung. Mit dem Sittengesetz in uns lebt die Anlage und die Möglichkeit des Guten; böse ist nur der Hang zum Gegentheil, der gewollte Widerspruch gegen das Gute. Dieser Widerspruch wäre unmöglich, wenn nicht das Gute als Antrieb und Anlage in uns gegenwärtig wäre. So ist die Möglichkeit des Guten selbst dem radicalen Bösen gegenüber unauslöschlich und unvertilgbar*).

2. Das Gute als Wiedergeburt.

Wir können nicht begreifen, wie das Böse entsteht. Wir

*) Ebendaselbst. Erstes St. V. Von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft. — Bd. VI. S. 206 flgd.

können ebensowenig begreifen, wie das Gute entsteht, denn die Entstehung ist in beiden Fällen eine That der Freiheit, eine intelligible That, also eine durch die menschliche Vernunft nicht zu erklärende. Einen Uebergang vom Bösen zum Guten giebt es nicht. Dieser Uebergang wäre eine stetige Veränderung, in der keine Sprünge sind, wo wir also in einem und demselben Momente böse und gut zugleich sein müßten, was unmöglich ist. Wenn aber das Ende des Bösen und der Anfang des Guten nicht zugleich stattfinden, wenn nicht ein und dasselbe Wesen in einem und demselben Momente zugleich gut und böse ist, so giebt es von dem einen zum andern keinen Uebergang.

Das Gute kann nur aus dem Guten entstehen, wie das Böse nur aus dem Bösen. Wir können im Guten allmälig zunehmen, allmälig zum Besseren fortschreiten, allmälig unsere Grundsätze befestigen, unsere Sitten ändern, aber die Voraussetzung ist, daß wir das Gute wollen. Die stetige Veränderung, die in einem allmäligen Uebergehen zum Besseren besteht, ist Reform. Der Anfang des Guten im Menschen, die Wurzel seiner Besserung bildet sich nicht in einer stetigen Veränderung, also nicht in Weise der Reform.

Gut werden, heißt den Willen auf das Sittengesetz richten und abziehen von den anderen Triebfedern, an denen er hängt, das Sittengesetz zur obersten Maxime erheben und die moralische Ordnung der Triebfedern im Willen wiederherstellen. Diese Wiederherstellung, die statt der früheren Ordnung die entgegengesetzte einführt, ist kein allmäliger Uebergang, keine Reform, sondern eine Revolution im Innern des Menschen, eine vollkommene Umwandlung in der Denkungsart, ein unvermittelter, plötzlicher, unwandelbarer Entschluß, nicht eine Besserung der Sitten, sondern die Gründung eines Charakters: es ist, wie die

Bibel sagt, Wiedergeburt, das Anziehen eines neuen Menschen. In dieser Wiedergeburt besteht der Anfang des Guten; von hier aus entspringt der stetige Fortschritt und das Wachsthum im Guten. Wir begreifen, daß diese Wiedergeburt stattfinden soll, daß ohne sie gar keine Selbstbesserung möglich ist; aber wir können nicht erklären, wie sie geschieht*).

3. Die Erlösung als Gnadenwirkung. (Parerga.)

Die Erlösung des Menschen vom Bösen bildet den Kern des Glaubens. Was aber die Möglichkeit einer solchen Erlösung betrifft, so scheidet sich hier der Vernunftglaube vom Offenbarungsglauben, die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft von der Religion außerhalb dieser Grenzen.

Die moralische Selbsterhebung von der bösen zur guten Gesinnung, diese innere Umwandlung der menschlichen Natur, diese innerste Herzensänderung ist ein durch die natürliche Vernunft schlechterdings unbegreiflicher Vorgang. Wir können nicht einsehen, wie die Selbstbesserung in der Wurzel möglich ist, während wir doch begreifen, daß sie nothwendig sein soll. Diese Unbegreiflichkeit giebt dem Glauben den ersten Anstoß, die Vernunftgrenzen zu übersteigen. Auf diese Unbegreiflichkeit beruft sich die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Ist die Selbstbesserung unbegreiflich, so ist sie auch unmöglich, so kann der Mensch von sich aus und vermöge des eigenen Willens niemals gut werden; also bleibt er entweder böse oder er muß seine Besserung von Gott erwarten. Er bedarf zu seiner Besserung der göttlichen Hülfe, er bedarf mehr als nur des göttlichen Beistandes. Wenn nämlich Gott uns hilft, so müßte der

*) Ebendaselbst. (I Ausg.) Erstes St. V. [oder II Ausgb. Allg. Anmerkg.] — Bd. VI. S. 206—214.

menschliche Wille mithelfen, er müßte auch etwas zu seiner Besserung thun; aber böse, wie er ist, kann er selbst nichts dazu beitragen. Seine Besserung ist unmöglich, soweit sie auf ihm selbst ruht, sie ist die alleinige Wirkung Gottes im Menschen, von Seiten des Menschen durch gar nichts verdient, von Seiten Gottes daher eine Gnadenwirkung: Durchbruch der göttlicheu Gnade in der sündhaften Menschennatur, eine auf wunderbare Weise erfolgte Umwandlung.

Auf die Unmöglichkeit der Selbstbesserung gründet sich der Glaube an die göttliche Gnadenwirkung. Dieser Glaube steht dem Vernunftglauben entgegen. Die Vernunft bejaht die Selbstbesserung und ist der Möglichkeit derselben gewiß, nicht aus wissenschaftlichen, sondern aus sittlichen Gründen. Eben diese Gewißheit ist Glaube (Vernunftglaube). Der entgegengesetzte Glaube erwartet alles Gute nur von Gott und nichts von dem menschlichen Willen, der, verstrickt in das Böse, keine Kraft hat zum Guten. Auf Grund dieses Glaubens hoffen wir von Gott, daß er uns vermöge seiner Güte glücklich machen werde, und wenn die Bedingung zur Glückseligkeit unsere Besserung ist, so hoffen wir von Gott, daß er uns bessern und heiligen werde vermöge seiner Gnade und Allmacht; wir selbst können nichts weiter als diese beiden Geschenke von Gott wünschen und erbitten und alles äußerlich thun, was ihm gefällig ist, damit wir uns seinen Willen geneigt machen und seine Gunst erwerben. So entsteht der Glaube ohne moralischen Kern; seine Absicht ist die Erwerbung göttlicher Gunst, sein Mittel dazu das äußere Thun, das gottesdienstliche Handeln, der Cultus.

Die moralische Religion ist nur eine. Im Widerspruche mit ihr sind alle anderen Religionen gottesdienstliche Handlungen (Culte), in der menschlichen Absicht geübt, sich dadurch den gött-

lichen Willen geneigt zu machen. „Man kann alle Religionen," sagt Kant, „in die der Gunstbewerbung (des bloßen Cultus) und die moralische, d. i. die Religion des guten Lebenswandels eintheilen *)".

Der Glaube an die Gnadenwirkungen beruft sich auf eine innere Erfahrung, auf eine plötzliche Erleuchtung, einen Durchbruch göttlicher Wirksamkeit, Eine solche Erfahrung zu machen, hat die menschliche Vernunft kein Organ; eine Erfahrung aber, welche die Vernunft nicht machen kann, ist nicht wirklich, sondern eingebildet. Der Glaube an Einbildungen ist „Schwärmerei". Selbst wenn es solche Erfahrungen gäbe, so ließe sich durch nichts erkennen, daß sie göttliche Gnadenwirkungen sind; die göttliche Ursache ist unerkennbar, also sind es auch die Gnadenwirkungen Gottes. So hat der Glaube daran keinen Grund in der theoretischen Vernunft, er hat auch keinen in der praktischen. Die praktische Vernunft sagt, was wir thun sollen, um durch Würdigkeit glückselig zu werden. Jener Glaube will, daß wir nichts thun, sondern alles von Gott erwarten sollen; mithin ist er praktisch eben so werthlos als theoretisch.

Die kantische Glaubenslehre erblickt auf jedem ihrer Standpunkte die gegenüberliegende Stellung, welche die Religion außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft einnimmt. Dem Glauben an die Selbstbesserung oder an die Wiedergeburt des Menschen liegt gegenüber der Glaube an die Gnadenwirkungen Gottes. Was beide Glaubensstellungen scheidet, ist die Vernunftgrenze; aber weil sie diesseits und jenseits einer gemeinschaftlichen Grenze liegen, berühren sie sich gegenseitig und sind einander benachbart. Was an die moralische Religion angrenzt und gleichsam neben ihr liegt, ohne ihr anzugehören, nennt Kant ein „Par-

*) Ebendaselbst. Erstes St. — Bd. VI. S. 214. 15.

ergon", und als solche Parerga behandelt er jedesmal die Glaubensstellungen jenseits der moralischen Religion*).

So verhält sich die moralische Religion zu dem Glauben an die Gnadenwirkungen nicht absolut ausschließend; sie bestreitet nicht die Möglichkeit solcher Wirkungen, sie macht daraus nur kein Glaubensobject. Sie glaubt an die Wiedergeburt und die Möglichkeit der Selbstbesserung des Menschen; sie verwirft jeden Glauben, der eine Besserung des Menschen ohne die Bedingung der Wiedergeburt und der selbsteigenen inneren Umwandlung für möglich hält. Es könnte sein, daß die menschliche Selbsthülfe zum Guten nicht ausreicht, daß unsere Erlösung des göttlichen Beistandes bedarf. Aber um den göttlichen Beistand zu empfangen, ist die erste Bedingung unsere Empfänglichkeit, und zu dieser Empfänglichkeit ist die erste Bedingung unsere Wiedergeburt. So hat der Glaube an die Wiedergeburt für den Glauben an die Gnadenwirkungen eine offene Seite. Er läßt ihn als Parergon gelten; er läßt nur den Glauben an die Gnadenwirkungen nicht gelten, der in seinem Grunde die Möglichkeit der Wiedergeburt und der menschlichen Selbstbesserung aufhebt: ein solcher Glaube ist nach der praktischen Seite todt und nach der theoretischen eine leere Schwärmerei.

Die erste Bedingung unserer inneren Umwandlung ist der Kampf mit dem Bösen.

*) Ebendaselbst. Erstes St. — Bd. VI. S. 215. Anmerkg. (Zusatz der 2. Ausgb.)

Drittes Capitel.

Der Kampf des guten und bösen Princips.

Der Mensch ist in der Wurzel seines Willens böse. Wenn diese Wurzel nicht ausgerottet und von Grund aus vertilgt werden kann, so ist der Mensch nicht fähig zum Guten, so giebt es keine Erlösung vom Bösen. Wir können auf der Oberfläche unseres im Innersten selbstsüchtigen Willens Menschen von guten Sitten und legalen Handlungen werden, aber nicht sittlich gute Menschen. Der wahrhaft gute Wille ist ohne Wiedergeburt nicht möglich, die Wiedergeburt nicht ohne den Kampf mit dem Bösen. Augustin nannte die Tugenden, die nicht aus der Wiedergeburt entspringen „glänzende Laster". Kant ist in diesem Punkte nicht weniger rigoristisch in seiner Denkweise als der christliche Kirchenvater, er ist nur etwas milder in seinem Ausdruck: ohne den Kampf mit dem Bösen sind ihm alle menschlichen Tugenden nichts als „glänzende Armseligkeiten"*).

Das Gute und Böse stehen sich entgegen als Principien, die nicht auf demselben Schauplatze zusammen bestehen können,

*) Relig. innerhalb d. Gr. d. bl. V. — Zweites Stück. Von dem Kampf des guten Princips mit dem bösen um die Herrschaft über den Menschen. — Bd. VI. S. 220. Anmerkg.

die sich daher auf Tod und Leben bekämpfen; jedes von beiden beansprucht die oberste Geltung im menschlichen Willen, die alleinige Herrschaft über den Menschen. Getheilt zwischen beide kann diese Herrschaft nicht werden, sie gehört entweder dem Guten oder dem Bösen. Wem von beiden gehört sie von Rechts wegen? Diese Frage zu lösen, müssen auf beiden Seiten die Rechtsansprüche untersucht werden, denn nur so läßt sich der richtige Gesichtspunkt feststellen, der den Proceß zwischen dem Guten und Bösen entscheidet. Es ist von beiden Seiten ein Kampf der Rechtsansprüche. Auch läßt sich voraussehen, mit welchen Rechtsgründen jede der beiden Parteien ihren Anspruch auf die Herrschaft über den Menschen geltend machen wird: das Böse beruft sich auf sein früheres Recht, denn es hat sich des menschlichen Willens zuerst bemächtigt, das Gute beruft sich auf sein unbedingtes und letztes Recht; das Böse ist unsere erste Willensrichtung, der ursprüngliche Hang der menschlichen Natur, das Gute dagegen der letzte Willenszweck, unsere ursprüngliche und ewige Bestimmung.

I.

Der Glaube an das Gute.

1. Das moralische Ideal als Sohn Gottes.

Das Gute ist der Wille, dessen alleinige Maxime das moralische Gesetz ausmacht, der Wille in der vollkommenen Uebereinstimmung mit diesem Gesetz: die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit. In dieser moralischen Vollkommenheit ist die Menschheit kein Object der Erfahrung; diese Vollkommenheit hat nicht der empirische Mensch, sondern der ideale, nicht der gegebene Mensch, sondern die Idee des Menschen. Vorgestellt in einem Individuum, ist diese Idee das Ideal der Menschheit,

das moralische Ideal. Die Menschheit hat keinen anderen und höheren Zweck, als diesem Ideale gleichzukommen; die Welt hat keinen anderen Zweck, als vernünftige Weltwesen zu erzeugen, ihr Zweck ist die Menschheit, ihr Endzweck also die moralisch vollkommene Menschheit oder das moralische Ideal.

Wenn wir von einem moralischen Weltzwecke reden, so versteht sich von selbst, daß wir ein intelligentes Vermögen, welches allein einen solchen Zweck bestimmen und ausführen kann, also einen moralischen Welturheber voraussetzen. Gilt der Weltzweck als das moralische Ideal, dem die Menschheit gleichkommen soll, so muß Gott als der moralische Welturheber gelten: er hat die Welt erschaffen, damit sie jenen Zweck erfülle, er hat sie um des moralischen Ideals willen erschaffen. Also ist das moralische Ideal selbst nicht geschaffen, sondern ewig, wie Gott selbst. Die Idee der Menschheit ist unmittelbar göttlichen Ursprungs: sie ist, symbolisch ausgedrückt, „der ewige und eingeborene Sohn Gottes". Diese Idee ist der Zweck, zu dem die Welt geschaffen, sie ist der göttliche Beweggrund der Schöpfung, das göttliche Schöpfungsmotiv, der schöpferische Logos oder „das Wort, durch welches alle anderen Dinge sind, und ohne das nichts existirt, was gemacht ist"*).

Das moralische Ideal ist die in einem Individuum verkörperte Idee der Menschheit. Dieses ideale Individuum ist ein vollkommener, d. h. göttlich gesinnter Mensch. Es ist, symbolisch zu reden, das vom Himmel zu uns herabgestiegene Ebenbild Gottes oder Urbild der Menschheit: der menschgewordene Sohn Gottes. In der göttlichen Gesinnung allein liegt die Vollkom-

*) Ebendas. II St. Erster Abschn. Von dem Rechtsanspruch des guten Princips auf die Herrschaft über den Menschen. a. Personificirte Idee des guten Princips. — Bd. VI. S. 223 flgd.

menheit. Es giebt für die Gesinnung, diese innerste Willenseigenthümlichkeit, keinen anderen Ausdruck, wodurch sie sich bethätigt und offenbart, als Leben und Lehre, keine andere Probe, wodurch sie sich hienieden bewährt, als das Leiden, das sie siegreich besteht. Der Grad des Leidens offenbart die Stärke der Tugend. Die über jeden Widerstand erhabene Gesinnung, die vollkommen unerschütterliche, bewährt sich im äußersten Leiden, es giebt kein Leiden, das größer wäre, als der Tod, der zugleich schmähliche und qualvolle. Nun aber hat der wahrhaft göttlich gesinnte Mensch das Böse in sich bis auf die Wurzel vertilgt; er ist zwar vermöge seiner menschlichen Natur der Versuchung preisgegeben, wie jeder Andere, aber die Versuchung hat ihn nie überwunden; er ist in seinem Innersten vollkommen lauter, also vollkommen sündlos. So ist dieser Mensch der Einzige, dessen Leiden nicht gelten darf als eine Sühne der eigenen Schuld. Er leidet absolut unverdient. Wo also ist hier der moralische Zusammenhang zwischen Schuld und Leiden? Wie läßt sich das äußerste Leiden mit der vollendeten Tugend in einer moralischen Verbindung denken? Wenn es doch immer eine Schuld ist, die das Leiden nach sich zieht, und in diesem Falle der Leidende frei ist von jeder Schuld und Sünde, so kann das Leiden des göttlich gesinnten Menschen nur gedacht werden als die Sühne fremder Schuld; er leidet für andere, nicht für diesen oder jenen, sondern für die ganze Menschheit: er leidet, um den moralischen Weltzweck zu befördern, um die Idee des Menschen in sich zu verwirklichen und dadurch vorbildlich für alle zu machen.

Das sind die Charakterzüge, in denen sich das moralische Ideal ausprägt. Dieses Ideal ist kein Erfahrungsobject, kein Gegenstand also der Einsicht, sondern nur des Glaubens; wir glauben das Gute als den moralischen Weltzweck, wir glauben

das moralische Ideal als unser sittliches Vorbild: diesem Object gegenüber ist unsere Vorstellungsweise bloß Glaube, dieser Glaube ist bloß praktisch, es ist der praktische Glaube an den Sohn Gottes. Und der Rechtsanspruch des guten Princips besteht eben darin, daß der Sohn Gottes von uns geglaubt werde, daß uns das sittliche Ideal gewiß sei, daß wir die Pflicht haben, diesem Vorbilde unbedingt nachzufolgen *).

2. Der praktische Glaube an den Sohn Gottes.

Der praktische Glaube an den Sohn Gottes darf nichts enthalten, das unsere Nachfolge aufhebt oder unmöglich macht. Wenn jenes sittliche Vorbild solche Charakterzüge hat, die von den Bedingungen unserer Natur ausgeschlossen sind, die wir nie erreichen können, so ist die Nachfolge unmöglich, so verliert unser Glaube an den Sohn Gottes seine ganze praktische Bedeutung, so hört er auf, wahrhaft religiös zu sein. Was das sittliche Vorbild ausmacht, ist allein die Gesinnung; was die Gesinnung bethätigt und offenbart, ist allein der Lebenswandel. Die Gesinnung als solche kann nicht erscheinen, sie ist als das Innerste ewig verborgen, der einzige Ausdruck ihrer Lauterkeit ist das sündlose Leben. Der Sohn Gottes selbst beruft sich den Menschen gegenüber zu seiner Beglaubigung bloß auf sein Leben: „wer von euch kann mich einer Sünde zeihen?" Es sind nicht übernatürliche Zeichen, wodurch sich der göttlich gesinnte Mensch kund giebt, es sind nicht Wunder, die ihn offenbar machen; nicht als Wunderthäter darf er unser Vorbild sein, denn sonst könnten wir ihm nur nachfolgen, wenn auch wir die Kraft Wunder zu thun hätten oder empfingen. Der Glaube an den Sohn Gottes als moralisches Ideal ist praktisch, dagegen der Glaube an den Sohn

*) Ebendas. Zweites Stück. I Abschn. — Bd. VI. S. 224 flgd.

Gottes als Wunderthäter ist ohne jeden praktischen Werth: ein bloß historischer, religiös unfruchtbarer Glaube.

Der praktische Glaube an den Sohn Gottes schließt daher von der Vorstellung des letzteren alle übernatürlichen Bedingungen aus. Die Vorstellung eines übernatürlichen Menschen hebt die Möglichkeit unserer Nachfolge auf, damit erlischt zugleich auf der anderen Seite die Möglichkeit sittliches Vorbild zu sein; so verträgt sich mit jener Vorstellung in keiner Weise der praktische Glaube, der kein anderes Object anerkennt als das sittliche Vorbild. Der Sohn Gottes, sofern er Glaubensobject ist, darf nicht vorgestellt werden als übernatürlich gezeugt, sonst wäre sein Vorbild schon aus natürlichen Gründen für uns unerreichbar; er darf auch nicht vorgestellt werden als ein Mensch von angeborener, vollendeter Willensreinheit, so daß selbst die Möglichkeit des Bösen in ihm gar nicht enthalten wäre, so daß selbst die Versuchung ihn nicht einmal berühren könnte, sonst wären die sittlichen Bedingungen in ihm ganz andere als in uns. Dann wäre zwischen diesem Vorbilde und uns eine unübersteigliche Kluft, eine unendliche Differenz, und die sittliche Nachfolge daher unmöglich.

Wenn aber der Glaube das sittliche Vorbild unter rein menschlichen Bedingungen auffaßt, so hindert nichts, daß dieses Vorbild sich in der sinnlichen Menschenwelt verwirklicht, daß es sich in einem wirklichen Menschen vor den Augen der Welt verkörpert, so dürfen wir den Sohn Gottes glauben nicht bloß als moralisches Ideal, sondern auch als wirklichen leibhaftigen Menschen: hier kommt der reine Vernunftglaube mit dem Christusglauben in demselben Objecte zusammen.

Das gute Princip hat den Rechtsanspruch, daß der Sohn Gottes als moralisches Ideal, als dieses so bestimmte sittliche

Vorbild geglaubt werde; es verlangt keinen anderen Glauben als den moralischen. Diesem sittlichen Vorbilde sollen und können wir gleich werden; wir können es, weil wir es sollen. Aber wie ist es möglich, daß wir ihm gleich werden? Sind auch die übernatürlichen Bedingungen von dem sittlichen Vorbilde ausgeschlossen, glauben wir auch nicht an den Sohn Gottes als Wunderthäter, als den übernatürlich Erzeugten, als den geborenen Heiligen, so bleibt doch immer der unendliche Abstand zwischen ihm, dem sündlosen Menschen, und uns, den sündhaften. Wie läßt sich diese Differenz ausgleichen? Wenn sie sich nicht ausgleichen läßt, so bleibt die unübersteigliche Kluft zwischen ihm und uns, so bleiben wir in der Herrschaft des Bösen, und die Erlösung vom Uebel ist unmöglich. In diesem Punkte liegen die Schwierigkeiten, die eigentlichen Scrupel und Probleme des Glaubens *).

3. Die Wiedergeburt als Umwandlung des empirischen Charakters.

Das Böse ist vom Guten unendlich weit entfernt. Setzen wir das Böse als den Ausgangspunkt, das Gute als den Zielpunkt, so ist dieses unendlich entfernte Ziel in keiner Zeit erreichbar. Wir sind die Bösen, unser Ziel und sittliches Vorbild ist das Gute (der göttlich gesinnte Mensch). Die erste Bedingung, ohne welche das Ziel nie erreicht werden kann, ist unsere Besserung. Aber wie das Uebel in der Wurzel unseres Willens enthalten ist, so kann die Besserung auch nur an der Wurzel stattfinden. Die Besserung ist keine Reform der Sitten, sondern eine Revolution der Gesinnung, eine totale Umkehr des verderb-

*) Ebendaselbst. II St. I Abschnitt. b. — Bd. VI. S. 225—230.

ten Willens, das Anziehen eines neuen Menschen, eine vollständige innere Wiedergeburt. Wenn unsere Besserung nicht gründlich ist, so ist sie so gut als gar keine. Erst mit der Wiedergeburt beginnt in uns das Gute.

Der Begriff der Wiedergeburt, die alle Besserung im Menschen bedingt, ist in der kantischen Philosophie von der größten Bedeutung. Mit diesem Begriff ergänzt und vollendet sich die tiefsinnige Lehre vom intelligibeln Charakter, die wir im Laufe unserer Untersuchungen zweimal angetroffen haben, zuerst bei dem kosmologischen Probleme der Causalität, dann bei der Frage der moralischen Freiheit. Diese Lehre vollendet sich hier bei dem religiösen Problem der Erlösung. Kant würde gut gethan haben, wenn er gerade an dieser Stelle seine Theorie vom intelligibeln Charakter nachdrücklicher und bedeutungsvoller hervorgehoben hätte; er hat sich begnügt, bloß den Namen zu wiederholen, und die Sache des intelligibeln Charakters einer unvermeidlichen Frage gegenüber im Dunkeln gelassen.

Es ist der intelligible Charakter, der den empirischen bedingt. Was aus dem empirischen Charakter folgt, ist eine Zeitreihe von Handlungen, deren jede eine naturnothwendige Begebenheit ausmacht. Die Handlungen des empirischen Charakters sind nothwendig, der empirische Charakter selbst ist frei, er ist eine That der Freiheit, er ist die That des intelligibeln Charakters. Also hätte der empirische Charakter auch anders sein können, als er ist. Ist er böse, so hätte er anders sein sollen und können. Wie der empirische Charakter ist, so sind seine Handlungen. Also hätten alle seine Handlungen, darum auch jede einzelne, anders sein können. Sind sie böse, so hätten sie anders sein sollen und können. Gerade dieses erklärt das Gewissen gegenüber den schlimmen Handlungen. Auf diese Weise vereinigt

sich im Charakter jeder Handlung die Nothwendigkeit mit der Freiheit*).

Sind aber alle Handlungen als Folgen des empirischen Charakters nothwendig, so kann der empirische Charakter seine Handlungsweise nicht ändern, also auch nicht bessern. Wo bleibt die Moralität, wenn es keine Möglichkeit der Besserung giebt? Der empirische Charakter hätte in seinem intelligibeln Ursprunge ein anderer sein können und sollen; da er aber einmal dieser geworden ist, so bleibt er, was er ist, und rollt fort, wie eine durch den bestimmten Impuls getriebene Kugel. Hier liegt der fragliche und problematische Punkt. Durch die Theorie vom intelligibeln Charakter will Kant die Moralität im empirischen Charakter begründen. Es ist der intelligible Charakter, der den empirischen bedingt und die Moralität in ihm anlegt; zugleich ist es der intelligible Charakter, der dem empirischen die Richtung giebt, in der die Handlungen mit naturgesetzlicher Nothwendigkeit einander folgen. Damit ist in dem empirischen Charakter die Möglichkeit einer Aenderung, also auch einer Besserung aufgehoben, und so scheint es der intelligible Charakter zu sein, der dem empirischen mit der Möglichkeit der Besserung überhaupt die Möglichkeit der Moralität nimmt. Es bleibt dann dem empirischen Charakter nichts übrig als das Gewissen, das ihm sagt: du hättest anders sein sollen, du hättest auch einmal anders sein können; jetzt ist es zu spät, du kannst nicht mehr anders werden, du bist ewig verloren!" Dieses Gewissen ist nicht Reue, sondern Verzweiflung in ihrem höchsten Grade, in ihrem ganzen Umfange.

In diesem Sinne ist die Lehre vom intelligibeln Charakter neuerdings verstanden und entwickelt worden. Die praktische

*) Vgl. oben I Buch. dieses Bd. Cap. VII. S. 131—135.

Willensfreiheit wird dann folgerichtig verneint, und die Moral nimmt eine von dem Sittengesetz, dem kategorischen Imperativ, den Postulaten der praktischen Vernunft ganz abweichende und ihnen entgegengesetzte Richtung. Unmöglich kann auf diese Weise die kantische Theorie verstanden sein wollen. Um den problematischen Punkt aufzuhellen, müssen wir genau das Verhältniß des intelligibeln und empirischen Charakters in's Auge fassen. Der Ursprung des empirischen Charakters, der Hang zum Bösen, die Wiedergeburt sind bei Kant nicht zeitliche, sondern intelligible Acte: Thaten des intelligibeln Charakters. Innerhalb des empirischen Charakters verläuft die Zeitfolge der Handlungen, welche die Freiheit, die willkürliche Veränderung, die Besserung ausschließt. Im empirischen Charakter kann die Besserung nicht stattfinden. Soll der empirische Charakter gebessert werden, so muß er ein anderer werden von Grund aus, er muß in seinem Ursprunge, in seiner Wurzel eine Umkehr erfahren. An der Oberfläche läßt sich nichts bessern, alle Besserung an der Oberfläche der Handlungen ist nur Flickwerk und Scheinwerk; die Sitten können gut werden, der Charakter selbst bleibt böse. Entweder also ist die Besserung gar keine, oder sie ist eine gründliche. Diese Besserung von Grund aus ist eine That des intelligibeln Charakters, der die ursprüngliche Willensrichtung ändert, umkehrt und dadurch einen neuen empirischen Charakter hervorbringt. Wenn nicht der empirische Charakter in der Wurzel ein anderer wird, so wird er überhaupt kein anderer, kein besserer. Diese Besserung ist eben die Wiedergeburt. Es giebt keine andere Besserung; jede andere wird nur so genannt, in Wahrheit ist sie keine. Die Wiedergeburt hat ihren Schauplatz nicht auf dem Gebiete der Handlungen, die als solche in die Zeit fallen. Die Handlungen sind die Wirkungen der Wiedergeburt. Diese Wir-

kungen treten in die Zeit ein und erscheinen in der Zeitfolge der Handlungen, nicht die Wiedergeburt selbst. Weil die Wiedergeburt selbst intelligibel ist, unabhängig von allen zeitlichen Bedingungen, darum können ihre Wirkungen in jedem Zeitpunkte hervortreten. Mit anderen Worten gesagt: die Besserung des Menschen ist immer möglich. Aber sie ist nie möglich auf dem Schauplatze des empirischen Charakters, sondern nur an dessen Wurzel, die der intelligible Charakter bestimmt. An diesem Punkte und nur an diesem steht die Freiheit und führt das Steuer und lenkt den Willen. Wer nicht bis zu diesem Punkte sich vertiefen und in sich selbst einkehren kann, der hat nicht den Gebrauch seiner Freiheit, der ist nicht frei, sondern bedingt durch den Lauf der Dinge, durch den Lauf seiner Handlungen, die von jenem Punkte aus ihre Richtung empfangen haben und in dieser Richtung fortschreiten, bis sie von dort aus geändert wird. Es ist mithin klar, daß die Lehre vom intelligibeln Charakter, in ihrem ganzen Umfange richtig gedacht, jede Besserung verneint, die wir auf dem Schauplatze des empirischen Charakters erwarten, daß sie keine andere Besserung einräumt als die gründliche Umkehr des empirischen Charakters selbst, als die Wiedergeburt, ohne welche alle menschlichen Tugenden nach Augustin glänzende Laster, nach Kant glänzende Armseligkeiten sind. Diese Besserung ist möglich; sie ist nur möglich vermöge des intelligibeln Charakters. Jetzt erst haben wir den Einklang des intelligibeln Charakters mit der Moralität vollkommen hergestellt und deutlich gemacht. Ohne den intelligibeln Charakter giebt es keine Freiheit, weder in der Welt noch im Willen des Menschen noch zur Erlösung vom Bösen. Wenn die Erlösung nicht in der Besserung besteht, so kann sie nur in der Vernichtung bestehen: so unterscheidet sich die christliche Sittenlehre von der buddhistischen, so unterscheidet sich

Kant von Schopenhauer. Hier ist der Punkt, wo sich die Wege trennen*).

4. Das Erlösungsproblem**).

Die Wiedergeburt ist die erste Bedingung zur Erlösung, sie ist noch nicht die Erlösung selbst, nicht deren Vollendung. Hier erhebt sich eine Reihe von Schwierigkeiten, die sich mit jedem Schritte steigern.

Das Zeugniß der Wiedergeburt oder der von Grund aus veränderten Gesinnung sind die Thaten des Menschen; diese Thaten sind Erscheinungen in der Zeit, sie sind wie alles Zeitliche mangelhaft. Ist dieser dauernde Mangel, dieser beschränkte und unvollkommene Charakter unserer Handlungen, nicht ein Hinderniß der Erlösung trotz der Wiedergeburt? Wie können wir von diesem Hindernisse loskommen? Wie ist die Erlösung möglich, wenn schon die Wiedergeburt erfolgt ist? Wir sollen heilig sein: so gebietet das göttliche Gesetz. Aber unser zeitlicher Lebenswandel ist der Heiligkeit des Gesetzes nie völlig angemessen und kann es nicht sein.

Gesetzt, dieses Hinderniß sei beseitigt, so droht ein größeres. Die wiedergeborene Gesinnung ist noch nicht die beharrliche. Der Geist ist willig, aber das Fleisch ist schwach. Unsere Gesinnung bleibt auch nach der Wiedergeburt wankelmüthig und gebrechlich. Ist diese wankelmüthige Gesinnung nicht ein neues Hinderniß der Erlösung? Wir sollen gut sein und sind es nicht, so lange wir nicht im Guten beharren.

*) Vgl. damit die beiden früheren Untersuchungen über den intelligibeln Charakter: 1) Bd. III. Buch. II. Cap. XII. S. 559—567, 2) Bd. IV. Buch I. Cap. VII. S. 128—135.

**) Rel. innerh. d. Gr. der bl. Vern. II St. I Abschn. c. — Bd. VI. S. 230—237.

Gesetzt, auch dieses Hinderniß sei gehoben, so steht das letzte und größte unserer Erlösung entgegen. Vor der Wiedergeburt waren wir radical böse. Auch wenn die wiedergeborne Gesinnung die festeste und unerschütterlichste wäre, so kann doch das Geschehene nicht ungeschehen gemacht werden. Die frühere Schuld bleibt; die alte Schuld ist dadurch noch nicht bezahlt, daß wir keine neue machen. So bleibt auch der wiedergeborene Mensch schuldig. Wie ist die Erlösung möglich, wenn die Schuld beharrt? Wir sollen gerecht sein und sind ungerecht.

Das sind die Hindernisse in Rücksicht der Erlösung, die Schwierigkeiten, die den Glauben an die Erlösung bedrohen. Wie ist bei aller Wiedergeburt die Erlösung möglich gegenüber der immer mangelhaften That, der immer wankelmüthigen Gesinnung, der unaustilgbaren Schuld? Wie ist sie möglich gegenüber der Heiligkeit, Güte und Gerechtigkeit Gottes?

a. Die mangelhafte That.

Setzen wir die Wiedergeburt voraus, die von Grund aus umgewandelte Gesinnung, so ist deren Wirkung in der Zeit eine Reihenfolge von Handlungen, die im Guten fortschreiten: dieser Fortschritt, wenn die Gesinnung beharrlich dieselbe bleibt, ist stetig, er ist in keinem Zeitpunkte vollendet; also ist keine That, kein einzelner Act in dieser fortschreitenden Reihe unserer Handlungen absolut vollkommen, vielmehr jede derselben unvollkommen und mangelhaft. Also können es unsere Thaten nicht sein, die uns die Erlösung verdienen. In keinem Zeitpunkte ist unsere Vollkommenheit thatsächlich vorhanden. Dieser Mangel ist nicht unsere Schuld, denn wir können die Schranken und Bedingungen der Zeit nicht abstreifen. Der Mangel liegt nicht in unserer Gesinnung, sondern darin, daß unsere Handlungen nicht anders können als in der Zeit erscheinen. Darum können unsere Tha-

ten wegen ihres stets mangelhaften Charakters die Erlösung zwar nicht verdienen, aber auch nicht verhindern. Was den Thaten vermöge ihrer zeitlichen Schranke fehlt, darf die von den Schranken der Zeit unabhängige Gesinnung ergänzen. Vor der göttlichen Gerechtigkeit gilt die Gesinnung, dieser tiefste und verborgene Grund aller unserer Handlungen, als die Einheit und vollendete Reihe unserer Handlungen selbst. Sie gilt als ein solcher Inbegriff mit Recht. In der Zeit können die Thaten nicht vollendet sein; sie sind vollendet in der Gesinnung.

b. Die wankelmüthige Gesinnung.

Aber die Gesinnung muß auch nach ihrer Wiedergeburt beharrlich dieselbe bleiben. Nur dann, wenn sie unerschütterlich feststeht, kann sie den ewigen, thatsächlichen Fortschritt im Guten verbürgen, nur dann kann sie den Menschen erlösen. Wer aber verbürgt uns die Beharrlichkeit der Gesinnung? Was giebt uns die Sicherheit, daß die wiedergeborene Gesinnung unwandelbar dieselbe bleibt? Das eigene Zutrauen in die Festigkeit unseres Willens ist keine sichere Bürgschaft, es ist vielmehr eine sehr bedenkliche; dieses Zutrauen kann leicht täuschen, diese gute Meinung von uns selbst ist eher ein Zeichen gefälliger Selbstliebe, als sittlicher Selbstprüfung. Es ist besser und der sittlichen Gesinnung gemäßer, daß wir uns im Guten nicht allzufest wähnen, daß wir vor dem möglichen Rückfall in's Böse stets auf unserer Hut sind, daß wir, biblisch zu reden, „mit Furcht und Zittern unsere Seligkeit schaffen". Für die Beharrlichkeit der guten Gesinnung giebt es keine andere Bürgschaft, als das beharrliche Streben nach dem Guten, das beständige Trachten nach dem Reiche Gottes, den ununterbrochenen Fortschritt im sittlichen Handeln. Es giebt keinen anderen Grund, worauf sich das Vertrauen in die Festigkeit der eigenen Gesinnung stützen kann. Wenn wir im

Guten stetig wachsen und zunehmen, dann dürfen wir hoffen, daß der gute Geist in uns sich immer tiefer befestigen, daß er uns nicht mehr verlassen werde. Diese Hoffnung ist unser Trost gegenüber der Gebrechlichkeit unserer Natur. Der Geist, der das Gute in uns wirkt, ist unser „Paraklet", der, je beharrlicher wir im Guten fortschreiten, um so sicherer bei uns bleibt und uns erlöst.

Der Glaube an die Erlösung kann sich nie auf das Bewußtsein unserer Werke gründen, denn diese Werke sind stets mangelhaft. Er gründet sich auf die beharrlich gute Gesinnung. Aber diese gute Gesinnung ist ihrer selbst nicht sicher; der Glaube an ihre Festigkeit ist nur die Hoffnung, daß sie beharren werde, und diese Hoffnung gründet sich allein auf unseren thatsächlichen und dauernden Fortschritt im Guten. Sonst ist die Hoffnung leer, sonst ist der Glaube an die gute Gesinnung nur eitle Selbstgerechtigkeit. Durch nichts anderes als die muthig vorwärtsschreitende That kann sich die Festigkeit der guten Gesinnung bewähren. Diese Bewährung allein nimmt uns die Furcht vor dem Rückfall in's Böse und sichert uns den Glauben an die Erlösung.

c. Die alte Sündenschuld.

Das erste Hinderniß der Erlösung lag in der stets mangelhaften That: diesen Mangel ergänzt und hebt die gute Gesinnung. Das zweite Hinderniß lag in der wankelmüthigen Gesinnung: dieses Hinderniß hebt die durch Thaten bewährte Gesinnung, die ein Recht hat zu hoffen, daß ihr der gute Geist treu bleiben werde. In beiden Fällen erscheint die wiedergeborene Gesinnung als der zureichende Grund der Erlösung.

Nun aber geht der Wiedergeburt vorher der böse Wille, die tiefe Verschuldung des Menschen. Wenn die Wiedergeburt alles

thut, was sie vermag, so erzeugt sie den guten Lebenswandel, der im Guten beharrlich fortschreitet; sie erzeugt damit nicht mehr, als das Sittengesetz von uns fordert, nichts Ueberverdienstliches, keinen Ueberschuß, womit sie die alte Schuld tilgen könnte.

Der wiedergeborene Mensch ist zugleich der schuldige. Er bleibt schuldig. Seine erste und ursprüngliche Schuld kann durch die Wiedergeburt nicht getilgt werden. Und da der Mensch nichts weiter vermag, als seine Gesinnung von Grund aus zu ändern, so ist überhaupt er selbst nicht im Stande, seine erste Schuld zu tilgen, da ihn seine Wiedergeburt nicht davon losspricht.

Entweder also bleibt er schuldig und darum unerlöst und unerlösbar, oder seine Schuld muß durch einen Andern getilgt werden. Aber wie ist dieß möglich? Es handelt sich nicht um eine Geldschuld, sondern um eine Sündenschuld, um die innerste, allerpersönlichste Schuld, die es giebt. Kein Mensch kann statt des Anderen wollen, also auch nicht statt des Anderen sündigen, also auch nicht die fremde Sündenschuld auf sich nehmen und tilgen: die Verbindlichkeit, diese Schuld zu tilgen, ist schlechterdings unübertragbar; in Rücksicht der Sündenschuld giebt es „keine transmissible Verbindlichkeit".

Es giebt keine andere Art, das Unrecht zu tilgen, als daß man es sühnt durch die Strafe; es giebt keine andere Strafgerechtigkeit als die Vergeltung. Welche Strafe ist groß genug, um die Schuld der Sünde, das Unrecht des bösen Willens zu vergelten? Der Wille hat sich absichtlich von dem ewigen Gesetze abgewendet. Unendlich wie das Gesetz und die Maxime, die sich auf alle Handlungen bezieht, ist die Verschuldung; unendlich wie die Schuld muß die Strafe sein. So will es die Gerechtigkeit. Hier ist der Conflict zwischen Gerechtigkeit und Glaube. Die Gerechtigkeit fordert dem radicalen Bösen gegenüber die unend-

liche Strafe, der Glaube fordert der Wiedergeburt gegenüber die Erlösung. Nun ist der wiedergeborene Mensch zugleich der radical böse, er war es vor der Wiedergeburt und bleibt es, da die Wiedergeburt nicht vermögend ist, diese Schuld zu tilgen.

5. Auflösung des Problems*).

a. Die erlösende Strafe.

Diese Schwierigkeit enthält zwei problematische Punkte. Wie muß die Strafe gedacht werden, damit sie mit der Gerechtigkeit übereinstimmt? Wie vereinigt sich diese gerechte Strafe mit der Erlösung?

Die Strafe ist die Folge der Sünde: sie darf nicht gedacht werden als eine Folge der Wiedergeburt, sonst wäre sie nicht mehr gerecht; sie darf nicht gedacht werden als der Wiedergeburt vorhergehend, so daß diese die Grenze der Strafe wäre, sonst wäre die letztere nicht mehr unendlich. Der böse Mensch, so lange er böse ist, ist von Rechtswegen strafwürdig, aber er kann die Gerechtigkeit der Strafe nicht erkennen, weil zu dieser Einsicht schon die Wiedergeburt gehört; der gute Mensch dagegen hat die Strafe nicht verdient. Da es sich um die Vereinigung der Strafe mit der Erlösung handelt, so können wir von einer Strafe vor der Sinnesänderung überhaupt nicht reden, denn in diesem Zeitpunkte hat sie nichts mit der Erlösung gemein. Die Strafe muß diese beiden Bedingungen zugleich erfüllen: sie muß zugleich gerecht und erlösend sein. Vor der Wiedergeburt ist sie nicht erlösend, nach der Wiedergeburt (als deren Folge) ist sie nicht gerecht. Um beide Bedingungen zu vereinigen, bleibt daher nur ein Zeitpunkt übrig: daß sie im Momente der Sinnesänderung selbst, d. h. mit der Wiedergeburt zugleich eintritt.

*) Ebendas. II St. I Abschn. c. — Bd. VI. S. 237—243.

Um Kant's tiefen Gedanken zu verstehen, muß man sich hier den Begriff der Strafe deutlich vergegenwärtigen. Strafe ist verschuldetes Uebel: ein Uebel, dessen Grund die böse That ist. Innerhalb dieses Begriffs muß man die juristische Form der Strafe wohl unterscheiden von der moralisch=religiösen. Das bürgerliche Recht verlangt, daß der Verbrecher gestraft wird; er wird gestraft wegen seiner That, wegen der That als äußerer Handlung, nicht wegen der Gesinnung. Wenn sich die böse Gesinnung nicht geäußert hat, so kann sie die schlimmste gewesen sein, sie ist im rechtlichen Sinne straflos; es ist darum bei der bürgerlichen Strafe auch ganz gleichgültig, was sie dem Verbrecher innerlich gilt, mit welcher Gesinnung sie gelitten wird, ob in dem Leiden auch das Schuldbewußtsein gegenwärtig ist oder nicht. Denn ihr Zweck ist nicht die Besserung des Verbrechers, sondern die Bestrafung, d. h. die dem verletzten Gesetze schuldige Genugthuung. Ganz anders verhält es sich mit der Strafe im moralisch=religiösen Sinn. Sie ist auch ein verdientes Uebel, sie ist verschuldet durch die böse Gesinnung; ihr Grund ist nicht das bürgerliche, sondern das göttliche Recht, nicht das zeitliche, sondern das ewige Gesetz; ihr Zweck ist die Besserung des Menschen, nicht die äußere der Sitten, sondern die innere der Gesinnung, die ihn vom Bösen erlöst. Die erste Bedingung der moralischen Strafe ist, daß sie als Strafe d. h. als ein verdientes Uebel empfunden wird: die erste Bedingung ist das vollständige Schuldbewußtsein. Wer die Schuld als solche empfindet, hat schon das Bedürfniß, sie zu sühnen, sich der Strafe zu unterwerfen, diese freiwillig auf sich zu nehmen und die Uebel zu dulden um des Guten willen. Wie alles Moralische, muß auch die Strafe in ihrer moralischen Bedeutung innerlich gewollt, freiwillig übernommen, als gerechte empfunden sein, nicht als ein

äußerer unwiderstehlicher Zwang. So unterscheidet auch hier der Zwang das rechtliche Gebiet von dem moralischen.

Damit wir uns selbst strafen, dazu gehört die Schuld und das tiefe Bewußtsein derselben. Aus diesem Grunde kann die bessernde und erlösende Strafe nie vor der Wiedergeburt eintreten, weil erst durch die Wiedergeburt das Bewußtsein der Schuld mit seiner ganzen Stärke in uns erwacht. Wenn auf dem Rechtsgebiete die Strafe bloß bedingt wird durch die Handlung, so wird sie auf dem religiösen Gebiete bedingt durch die Gesinnung und durch deren Wiedergeburt. Durch die böse Gesinnung wird der Mensch strafbar vor dem göttlichen Gesetz; durch die Wiedergeburt erscheint er strafbar vor dem eigenen Gewissen.

b. Das stellvertretende Leiden.

Nun ist die radicale Sinnesänderung nothwendig verknüpft mit einer Reihe von Uebeln, auch mit Uebeln im Sinne der Welt, mit äußeren Leiden. Die Wiedergeburt ist das Anziehen eines neuen Menschen, also zugleich die Aufopferung des alten: beides ist *ein* Act. Diese Aufopferung ist schmerzlich; sie ist der Anfang einer langen Reihe von Uebeln, Entbehrungen und weltlichen Leiden, die der Mensch auf sich nimmt. Dieses Leiden gilt dem wiedergeborenen Menschen als ein verdientes, d. h. als Strafe; diese Uebel sind verdient durch den schuldigen Menschen, durch den alten Adam; sie werden gelitten durch den wiedergeborenen, neuen Menschen. So ist es der neue Mensch, der für den alten leidet; es ist die gute Gesinnung, welche die Strafe trägt, die sich die böse Gesinnung verdient hat. Die gute Gesinnung leidet statt der bösen: so ist die erlösende Strafe ein „stellvertretendes Leiden*)".

Es ist daher zur Erlösung nicht bloß die Wiedergeburt und

*) Ebendas. II St. I Abschn. c. — Bd. VI. S. 238 u. 239.

als deren Folge die beharrlich gute Gesinnung, sondern das Leiden nöthig, welches der Geist der guten Gesinnung trägt und über sich nimmt als Strafe für die böse. Denken wir uns die gute Gesinnung vollendet in der Idee der Menschheit, diese Idee verkörpert in einem Individuum, einem wirklichen leibhaftigen Menschen, so können wir ihn nicht anders vorstellen als leidend, durch Leiden seine Gesinnung bewährend, nicht die eigene Schuld sühnend, denn er ist sündlos, sondern die fremde, die Schuld der Menschheit: wir denken ihn als den Erlöser der Menschheit, als deren Stellvertreter und Sachwalter vor der göttlichen Gerechtigkeit, als den Menschen, um dessen willen alle erlöst und von ihren Sünden losgesprochen sind, alle, die an ihn glauben, d. h. ihm nachfolgen, die sich innerlich von dem Bösen abgewendet und das Gute zu ihrer Gesinnung, zu ihrer unwandelbaren und beharrlichen Willensrichtung gemacht haben.

c. Die erlösende Gnade.

Wir müssen das stellvertretende Leiden des wiedergeborenen Menschen von dem stellvertretenden Leiden des sündlosen unterscheiden. Jener leidet für die eigene Schuld, dieser für die fremde. Darum hat der wiedergeborene Mensch, wenn er im Leiden seine gute Gesinnung beharrlich festhält, nur den Rechtsanspruch, erlöst zu werden. Aber erlöst werden, heißt noch nicht erlöst sein; wer die Erlösung erst zu hoffen hat, ist ebendeßhalb noch im Zustande der Nichterlösung. Um erlöst zu sein, müssen wir vor dem ewigen Gesetz, vor Gott als gerechtfertigt erscheinen. Nur dann ist die Erlösung gerecht. Diese Rechtfertigung folgt aber nicht aus unserm Lebenswandel, so beharrlich derselbe auch fortschreitet im Guten. Wenn sie uns dennoch zu Theil wird, so empfangen wir sie gegen unser Verdienst und Würdigkeit, d. h. aus Gnade.

Die Erlösung entspringt nur aus der Wiedergeburt, d. h. aus dem praktischen Glauben an den Sohn Gottes; sie vollendet sich nur durch die göttliche Gnade: so ist die Erlösung in ihrem Ausgangspunkte die Rechtfertigung durch den Glauben, in ihrem Zielpunkte die Rechtfertigung durch die Gnade. Wir können also nie durch unsere Werke, d. h. durch unsere zeitlichen Verdienste, erlöst werden: hier macht die kantische Religionslehre auf das entschiedenste mit dem Protestantismus und der lutherischen Lehre gemeinschaftliche Sache gegen die katholische.

Namentlich auf den Glauben an die Rechtfertigung durch die Gnade legt Kant den antikatholischen Nachdruck; er betont ihren die Werkheiligkeit ausschließenden Charakter. Die Gnade kann die Bedingung der Wiedergeburt als der inneren Sinnesänderung nicht aufheben. Die innere Sinnesänderung hat kein Aequivalent in einem äußeren Werke; die Sündenschuld kann nicht äußerlich gesühnt werden durch sogenannte heilige Werke, durch Askese und Selbstpeinigungen, durch Gebete und Cultushandlungen, durch keinerlei Expiation büßender oder feierlicher Art. Jede Expiation ist eine äußere Handlung, ein Werk, das ohne die Wiedergeburt geschehen kann, das, die Wiedergeburt vorausgesetzt, nicht zu geschehen braucht, das ohne dieselbe vollkommen unnütz, mit ihr vollkommen überflüssig ist: ein bloßes „opus operatum“, das nicht im mindesten die Seligkeit des Menschen fördert, nicht das Gewissen erweckt, sondern einschläfert und darum nicht bloß unfruchtbar, sondern schädlich und verderbenbringend ist, eine Art „Opium für das Gewissen“!

Was also das gute Princip mit Recht von dem Menschen fordert, ist 1) der Glaube an das moralische Ideal, der praktische Glaube an den Sohn Gottes, die Wiedergeburt, 2) das beharrliche Fortschreiten und Wachsen im Guten, wodurch allein

sich die Beharrlichkeit der guten Gesinnung kundgiebt, 3) das stellvertretende Leiden, d. h. die Uebernahme und das Dulden der Uebel (welche die gute Gesinnung nothwendig nach sich zieht) als eine durch die alte Sündenschuld verdiente Strafe.

II.
Der Kampf des Bösen mit dem Guten*).

1. Das Böse als Fürst dieser Welt.

Auf der entgegengesetzten Seite stehen die Rechtsansprüche des bösen Princips, das sich dem guten widersetzt und die Herrschaft über den Menschen streitig macht. Das Böse ist in seinem Principe dem ewigen Gesetze abgekehrt; es ist der Wille, der etwas Anderes begehrt als das Gesetz. Was kann er anderes begehren als die Güter der Welt? Wenn der Wille nicht sittlich ist, so ist er selbstsüchtig; es giebt kein Drittes. Wenn die Güter dieser Welt vor allem begehrt werden, wenn der Wille in seiner ursprünglichen Richtung diesen Zielen sich zuneigt, so ist er böse und zwar radical böse. Es ist diese Sinnenwelt, in der allein das Böse sein Reich gründet. Wenn wir sagen, das Reich des Bösen sei „diese Welt", so muß der Ausdruck genau verstanden werden, um nicht die ganze Sache zu verwirren. Wir reden in diesem Zusammenhange nicht von der Welt, sofern sie Object der Erkenntniß ist, sondern bloß sofern sie das Object der Begierde ausmacht, nicht der natürlichen und einfachen, sondern der zur Maxime erhobenen Begierde, die als die oberste Triebfeder in unserem Willen herrscht. Wenn die Begierde nach den

*) Ebendas. II St. II Abschn. Von dem Rechtsanspruch des bösen Princips auf die Herrschaft über den Menschen und dem Kampfe beider Principien miteinander. — Bd. VI. S. 244—250.

Gütern der Welt in uns herrscht und im Willen das Regiment führt, so besteht eben darin das Böse. Nur in diesem Sinne sagen wir, das Reich des Bösen sei diese Welt. Der böse Wille begehrt kein anderes Reich als dieses, hier will er herrschen: er ist „der Fürst dieser Welt". Seit der ersten Sünde, d. h. vermöge des ursprünglichen Hanges zum Bösen, vermöge des radical Bösen in der menschlichen Natur, sind die Menschen unterthan diesem Fürsten.

Das Reich des Guten ist nicht von dieser Welt; das Reich des Bösen ist nur von dieser Welt. So stehen sich die beiden Reiche vollkommen entgegen: das Gute verlangt die Wiedergeburt und verheißt die Erlösung; das Böse verlangt die Herrschaft der Selbstsucht und verspricht die Reiche der Welt.

2. Das legale Gottesreich.

Denken wir uns ein Reich, in welchem das göttliche Gesetz gilt, aber nur äußerlich und zwangsmäßig, wie ein Rechtsgesetz, so wird ein solches Reich zwar äußerlich das Recht des guten Princips darstellen und behaupten, aber nicht innerlich die Macht des bösen Princips brechen. Wenn das göttliche Gesetz nur äußerlich gilt und befolgt wird, so herrschen im Innern des Willens die Triebfedern der Selbstliebe, die Begierde nach den Gütern der Welt, die Hoffnung auf Lohn, die Furcht vor Strafe, so dauert ungebrochen in der Gesinnung die Herrschaft des bösen Princips. Ein solches Reich war die jüdische Theokratie, die Herrschaft des Gesetzes in der Form bloß der äußeren Legalität, ein politisches, nicht ein moralisches Gottesreich, eben darum unfähig zur Wiedergeburt und Erlösung des Menschen, eben darum unfähig, die Macht des Bösen zu stürzen. In dem moralischen Gottesreiche herrscht der Glaube und die gute Gesinnung; in

dem politischen herrschen die Priester, deren Reich von dieser Welt ist.

3. Das moralische Gottesreich. Die Entscheidung des Kampfs.

Der wirkliche und entscheidende Kampf mit dem bösen Princip beginnt erst dann, wenn sich das Reich Gottes als ein moralisches ankündigt, wenn sich das Gute in seiner sittlichen Vollkommenheit erhebt und die ihm gehörige Welt, das unsichtbare Gottesreich, den Menschen aufschließt.

Als in der jüdischen Theokratie die hierarchischen Uebel auf's höchste gestiegen waren, erwachte in der innersten Tiefe des menschlichen Geistes das moralische Bedürfniß nach Erlösung. Die griechische Philosophie hatte tiefblickend die Vorstellung des Guten von dem Schauplatze der Welt in das Innere der geläuterten und von den Begierden gereinigten Menschenseele gelegt; dieser Gedanke hatte sich schon mit religiöser Sehnsucht ausgeprägt und war in das hierarchisch gestaltete jüdische Gottesreich eingedrungen. Jesus Christus erschien: in ihm offenbarte sich das Gute in seiner rein moralischen Gestalt, frei von der Macht des Bösen, unabhängig von den äußeren Bedingungen der Ceremonien- und Cultusherrschaft. Das moralische Gottesreich geht auf und erhebt seinen Rechtsanspruch auf die Herrschaft über den Menschen: der Kampf des guten und bösen Princips rückt an die entscheidende Stelle.

In diesem Kampfe offenbart sich, daß die Macht des Bösen kein Recht hat auf die Herrschaft über den Menschen, daß der Mensch dieser Macht nicht verfallen ist. Gegenüber den Gütern der Welt, die ihn verlocken wollen, besteht der gute Wille die Versuchung, er ist in seinem Ursprunge, in seiner ersten Rich-

tung im Einklange mit dem göttlichen Gesetz, er ist radical gut; er begehrt nicht das zeitliche Glück, vielmehr er erduldet alles zeitliche Unglück, die Verfolgung, die Verleumdung, den Tod in der schmählichsten und qualvollsten Form: dadurch macht er offenbar, daß sein Reich nicht von dieser Welt ist.

Diesem Leben gegenüber sinken die Rechtsansprüche des bösen Princips in den Staub. Alle Mächte, die das Böse aufbieten kann, scheitern an dem Willen, der radical gut ist. Hier scheitert die Versuchung und das Elend. Die Güter der Welt reizen ihn nicht, das Leiden der Welt beugt ihn nicht. Darum hat dieses Leben, weil es die Rechtsansprüche des bösen Princips zu nichte macht, eine erlösende Wirkung. So will der Tod des Erlösers gewürdigt sein: als das Schicksal, das ihn von Seiten der Welt trifft, als das äußerste Leiden, das er duldet um des Guten willen; er duldet den Tod, er nimmt ihn auf sich, er trägt das Kreuz. Diese Duldung bildet in dem Leben Jesu einen Charakterzug, den man vollkommen entstellt und aufhebt, wenn man diesen Tod aus einer schwärmerischen oder politischen Absicht erklären will, wenn man den Erlöser entweder mit Bahrdt den Tod suchen oder mit Reimarus das Leben in einem politischen Parteikampfe wagen läßt*).

Kant begreift den Kampf des guten und bösen Princips als die große Tragödie der Menschheit, die sich in dem Tode Jesu offenbart und entscheidet. Der gute Wille hat über die Herrschaft des Bösen, über die Macht dieser Welt gesiegt; die Welt hat ihn weder durch Versuchung noch durch Leiden brechen können, sie hat nichts vermocht als sein Leben zu tödten. Also hat der gute Wille die Macht des Bösen gebrochen und dafür sein

*) Ebendas. II St. II Abschn. — Bd. VI. S. 247 Anmerkg.

Leben hingegeben. Die Macht des Bösen ist damit aus der Welt nicht vertrieben, sie gilt in der Welt, aber ihre Herrschaft gilt nicht mehr: das ist der moralische Ausgang des Kampfes, der Sieg des guten Princips. Aber an dem äußeren Widerstande der Welt geht der Träger des guten Princips zu Grunde; was ihm genommen werden kann durch die physische Gewalt, wird ihm genommen: das ist der physische Ausgang des Kampfes, der gewaltsame Tod um des Guten willen.

In Rücksicht auf die biblische Geschichte dieses Kampfes sagt Kant: „man sieht leicht, daß, wenn man diese lebhafte und wahrscheinlich für ihre Zeit auch einzige populäre Vorstellungsart ihrer mystischen Hülle entkleidet, sie (ihr Geist und Vernunftsinn) für alle Welt, zu aller Zeit praktisch gültig und verbindlich gewesen, weil sie jedem Menschen nahe genug liegt, um hierüber seine Pflicht zu erkennen. Dieser Sinn besteht darin: daß es schlechterdings kein Heil für die Menschen gebe als in innigster Aufnehmung ächter, sittlicher Grundsätze in ihre Gesinnung, daß dieser Aufnahme nicht etwa die so oft beschuldigte Sinnlichkeit, sondern eine gewisse selbstverschuldete Verkehrtheit entgegenwirkt, eine Verderbtheit, welche in allen Menschen liegt und durch nichts überwältigt werden kann als durch die Idee des sittlich Guten in seiner ganzen Reinigkeit, mit dem Bewußtsein, daß sie wirklich zu unserer ursprünglichen Anlage gehöre, und man nur beflissen sein müsse, sie von aller unlauteren Beimischung rein zu erhalten und sie tief in unsere Gesinnung aufzunehmen, um überzeugt zu werden, daß die gefürchteten Mächte des Bösen dagegen nichts ausrichten [„die Pforten der Hölle sie nicht überwältigen"] können, und daß wir ihm kein anderes Merkmal als das eines wohlgeführten Lebenswandels unterlegen sollen."*)

*) Ebendas. II St. II Abschn. — Bd. VI. S. 249 u. 250.

III.

Der Erlösungsglaube als Wunderglaube*).

1. Bestimmung des Wunderglaubens.

Es ist aus dem Vorigen klar, worin allein der Sieg des guten Princips besteht, wodurch allein er bedingt ist. Was dem Leben Jesu die erlösende Kraft giebt, das ist einzig und allein der gute Wille: der Wille, welcher durch seine sittliche Vollkommenheit die Versuchung der Welt und das Leiden bis zum Tode siegreich besteht. Wird die erlösende Kraft in irgend etwas Anderes als den sittlichen Willen gesetzt, so hört die Erlösung und der Sieg des guten Princips auf, ein Gegenstand des Vernunftglaubens zu sein. Jenes Andere aber, welches der sittliche Wille und die gute Gesinnung nicht ist und in Rücksicht des erlösenden Lebens doch gelten soll entweder als Bedingung oder als Kriterium, ist eine übernatürliche, wunderthuende Kraft. Dann gründet sich der Erlösungsglaube auf den Wunderglauben, den Christus selbst mit den Worten bezeichnet und verworfen hat: „wenn ihr nicht Zeichen und Wunder sehet, so glaubet ihr nicht!" Der Erlösungsglaube liegt innerhalb, der Wunderglaube (als ein zweites „Parergon") außerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Das Wunder als ein äußeres Zeichen gehört überhaupt nicht zum rein moralischen Glauben, sondern zu einer Religion, die in äußeren Zeichen, in Ceremonien und Cultushandlungen besteht. Die Gegenwart Gottes wird hier durch eine äußere sinnlich wahrnehmbare Thatsache d. h. durch ein Wunder verkündigt. Der Wunderglaube begreift sich aus der Verfassung dieser

*) Ebendas. II St. II Abschn. Allg. Anmerkg. — Bd. VI. S. 250—257.

Religionsart. Auch die geschichtliche Entwicklung vermeidet die Sprünge und fordert in ihrem äußeren Verlaufe stetige Uebergänge. Wenn nun die Religion des bloßen Cultus und der Observanzen ihr Ende erreicht und eine im Geist und in der Wahrheit begründete Religion in's Leben tritt, so erklärt sich aus psychologischen Gründen, wie in deren Anfängen der Wunderglaube noch fortdauert: auf diesem geschichtlichen Uebergange läßt sich psychologisch der Erlösungsglaube mit dem Wunderglauben vereinigen.

2. Kritik des Wunderglaubens.

Ganz anders dagegen verhält sich die Sache, wenn dogmatisch der Wunderglaube zur Grundlage des Erlösungsglaubens, die wunderthuende Kraft zur Bedingung der erlösenden gemacht wird. In eben demselben Maße verliert der Glaube an die Erlösung seine praktische und wahrhaft religiöse Bedeutung, als er sich auf den Wunderglauben stützt. Gegenstand des Wunderglaubens ist in allen Fällen ein äußeres Factum, eine Begebenheit, die sich so oder so zugetragen hat; der Glaube an eine Begebenheit, welche es auch sei, ist nicht religiös, sondern historisch. Nun ist ein Wunder eine übernatürliche Begebenheit, welche im Widerspruche mit den Naturgesetzen geschieht und nur möglich ist durch deren momentane Aufhebung. Ein äußeres Factum läßt sich nur erkennen durch äußere Erfahrung; nur naturgesetzliche Begebenheiten können erfahren werden, die natürliche Causalität ist die Bedingung aller äußeren Erfahrung. Mithin giebt es von Wundern keine Erfahrung, und der Wunderglaube stützt sich daher nicht auf eine wirkliche, sondern auf eine vermeintliche äußere Erfahrung. Mag das Wunder möglich sein, seine Erfahrung ist unmöglich. Eben so ist es unmöglich,

daß irgend eine äußere Begebenheit eine erlösende Kraft habe. Hier gilt das Wort des Angelus Silesius: „wär' Christus tausendmal in Bethlehem geboren und nicht in dir, du bist doch ewiglich verloren!" Wenn irgend ein Vorgang in der Welt, unabhängig von mir und meiner Gesinnung, mich erlösen könnte, so wäre dieß gleich einer Zauberei. Das Vertrauen auf solche magische Wirkungen ist Aberglaube. Es läßt sich ein Glaubensstadium denken, wo man in dem Erlöser zugleich einen Wunderthäter sieht; es läßt sich keines denken, in welchem die eigene Erlösung, Besserung, Wiedergeburt, mit einem Worte die eigene innerste Umwandlung abhängig erscheint von dem, was ein Anderer äußerlich thut, von einer fremden Wunderverrichtung. Ein solches Vertrauen ist nie religiös, sondern nur abergläubisch. Wir dürfen nicht erst hinzusetzen, daß ein solcher Aberglaube die wahre Religion in ihrem innersten sittlichen Kerne bedroht und aufhebt.

Der Wunderglaube ist nicht praktisch im moralischen Sinn, d. h. er ist nicht religiös. Er ist auch nicht praktisch im geschäftlichen oder pragmatischen Verstande, denn selbst diejenigen, welche an die Wunder der alten Zeit glauben, glauben nicht, daß noch heute Wunder geschehen; selbst diejenigen, welche Wunder in der Theorie für möglich halten, glauben in ihrem eigenen Thun an keine Wunder, sondern handeln und urtheilen in der Praxis, als ob Wunder unmöglich wären. Der Arzt, der Richter, auch wenn sie in Betreff der kirchlichen Wunder die Gläubigsten sind, lassen doch in ihrem ärztlichen und richterlichen Verfahren dem Wunder gar keine Geltung. So verhält sich die Regierung, die den Wunderglauben der Kirche autorisirt, vollkommen ungläubig und bedenklich gegen die Wunderthäter von heute. Das ist eine offenbare Inconsequenz. Wenn Wunder jemals geschehen sind,

so können sie auch heute geschehen; wenn Wunder in irgend einer Zeit wirklichen Glauben verdienen, so müssen sie in jeder Zeit, also auch heute, für möglich gehalten werden. Lavater hatte Recht, wenn er den Orthodoxen diese Inconsequenz vorwarf, wenn er den Wunderglauben auf alle Zeiten ausdehnte, wenn er im Sinne des Wunderglaubens auch heutige Wunder für möglich hielt; Pfenninger hatte Recht, wenn er seinen Freund Lavater in diesem Punkte vertheidigte. Wer überhaupt an Wunder glaubt, der darf ihre Möglichkeit nicht auf ein bestimmtes Zeitalter einschränken, nicht von anderen Zeitaltern ausschließen, der muß diese Möglichkeit auch für seine Zeit einräumen. Wenn er es nicht thut, wenn er nicht glaubt, daß auch heute noch Wunder möglich sind, so beweist er eben dadurch, daß er überhaupt nicht an Wunder glaubt. Praktisch, d. h. in seinem Thun, glaubt niemand an Wunder; wenigstens handelt er so, als ob sie unmöglich wären.

So ist der Wunderglaube, praktisch genommen, in jedem Sinne unmöglich; er ist in *keinem* Sinne praktisch. Ist er theoretisch möglich? Das Wunder, theoretisch genommen, ist eine Wirkung in der Natur aus übernatürlichen Ursachen, verrichtet durch übernatürliche d. h. geistige Kräfte. Diese Kräfte können göttliche oder dämonische sein; die dämonischen können von guten oder bösen Geistern herrühren, sie sind entweder englisch oder teuflisch. „Die guten Engel," sagt Kant, „geben, ich weiß nicht warum, wenig oder gar nichts von sich zu reden." Es bleiben für den theoretischen Wunderglauben nur die theistischen und teuflischen Wunder übrig.

Ein theistisches Wunder wäre eine Wirkung Gottes im Widerspruche mit der natürlichen Ordnung der Dinge. Nun können wir uns von der göttlichen Wirkungsart nur durch die Ordnungen

der Natur eine Art Vorstellung machen; wenn es aber göttliche Wirkungen giebt oder geben soll, welche die natürliche Ordnung der Dinge durchbrechen und aufheben, so können wir uns von Gott gar keine Vorstellung mehr machen. Das theistische Wunder hebt vollkommen jede Möglichkeit einer theistischen Vorstellung und damit sich selbst auf. Wie sollen wir jetzt das theistische Wunder von dem dämonischen noch unterscheiden, wenn uns jeder Maßstab genommen ist zur Beurtheilung göttlicher Wirkungsart?

Wunder überhaupt sind nur möglich im Widerspruch gegen die Naturgesetze. Naturgesetze erlauben keine Ausnahmen; entweder sie gelten ohne Ausnahmen oder gar nicht. Wenn es Wunder giebt, so giebt es keine Naturgesetze, also auch keine Naturwissenschaft, also überhaupt keine Theorie, keine Erkenntniß. In diesem Punkte giebt es keine Transaction. Man kann den Naturgesetzen nichts abhandeln; man kann zwischen Wundern und Naturgesetzen nicht dadurch einen Vertrag machen, daß man die ersten selten, höchst selten geschehen läßt. Wenn sie einmal geschehen können, so können sie immer geschehen. Also muß geurtheilt werden: entweder können die Wunder täglich geschehen oder nie. Die erste Behauptung ist aus praktischen und theoretischen Gründen unmöglich; also bleibt nur die andere übrig als die einzig mögliche. Der Wunderglaube ist daher aus allen Gründen unmöglich: er ist in keinem Sinne praktisch und in keinem theoretisch.

Viertes Capitel.

Der Sieg des guten Princips und das Reich Gottes auf Erden.

I.

Begriff der Kirche.

1. Der ethische Staat. Die Wiedergeburt der menschlichen Gesellschaft.

Auf die Macht der guten Gesinnung gründet sich der Sieg des guten Princips über das böse, sein Recht auf die Herrschaft im menschlichen Willen. Diese Herrschaft fordert den größten Umfang; sie soll in der Willenssphäre der gesammten Menschheit dergestalt gelten, daß sie feststeht gegen die Anfechtungen des Bösen. Es handelt sich hier um eine Macht, welche die Anreizungen zum Bösen nicht etwa mit gewaltsamer Hand zurückschreckt, sondern von innen entkräftet und ihnen den Boden nimmt, auf dem sie gedeihen.

Dieser fruchtbare Boden, der unerschöpfliche Schooß der bösen Gesinnungen, ist die menschliche Selbstliebe als herrschende Willensrichtung, die Selbstsucht. Der Schauplatz aber, auf dem die Selbstsucht lebt und ihre nie versiegende Nahrung findet, ist die menschliche Gesellschaft. Wenn wir den einzelnen Men-

schen für sich nehmen, abgesondert von den andern, so haben wir es bloß mit der rohen Menschennatur zu thun, aus der die sinnlichen Antriebe kommen, die ihn thierisch, aber nicht eigentlich böse machen. Die eigentliche Selbstliebe ist in dem abgesonderten Menschen gegenstandlos; in der rohen Natur ist nichts, das sie reizt und bis zur Selbstsucht steigert. Hier ist der Mensch weder arm noch reich; er wird erst arm in Vergleichung mit anderen Menschen, die mehr haben als er; erst in diesem Contraste erscheint er sich selbst als arm. Jetzt erwacht Neid, mit ihm die Habsucht, mit ihr die Herrschsucht. Aus der geselligen Verbindung der Menschen entspringen die Ungleichheiten und Contraste in den verschiedensten Formen, und daraus die feindseligen Gesinnungen, wie Haß, Undank, Neid, Schadenfreude u. s. f., mit einem Worte die eigentlich teuflischen Laster.

Um die Herrschaft des Guten in der Menschheit dauernd zu befestigen, muß man diesen Anreizungen zum Bösen die Wurzel nehmen, muß man die Gesellschaft innerlich umwandeln in eine moralische Gemeinschaft, einen ethischen Staat. Soll die Wiedergeburt im einzelnen Menschen dauernd sein, so muß die ganze menschliche Gesellschaft ebenfalls wiedergeboren werden: die Menschen müssen sich innerlich auf dem Grunde des guten Princips vereinigen. Worin besteht eine solche Vereinigung? Wie muß sie der Idee nach gedacht werden und wie erscheint sie in der Zeit, unter den Bedingungen des geschichtlichen Menschenlebens? Das Erste ist die „philosophische", das Zweite die „historische Vorstellung" des ethischen Gemeinwesens, der moralisch vereinigten Menschheit *).

*) Religion innerh. d. Gr. d. bl. V. Drittes Stück. Der Sieg des guten Princips über das böse und die Gründung eines Reiches Gottes auf Erden. — Bd. VI. S. 261—63.

Der ethische Staat unterscheidet sich vom Rechtsstaate, wie die Herrschaft des moralischen Gesetzes von der des juristischen. Im Rechtsstaat herrscht das Gesetz durch den Zwang, ganz unabhängig von der Gesinnung der einzelnen im Staate vereinigten Menschen; es ist gut, wenn auch die Gesinnung mit dem Gesetz übereinstimmt, aber auf diese Uebereinstimmung wird hier nicht gerechnet; das Gesetz muß gelten auch ohne dieselbe, es gilt durch seine äußere Gewalt, es herrscht durch den Zwang. Dagegen in dem ethischen Staate, in dem moralischen Reiche herrscht das Gesetz bloß durch die Gesinnung, mithin ohne allen Zwang.

Eine andere Aufgabe hat der juristische Staat, eine andere der ethische. Der juristische Staat beendet für immer den rechtlichen Naturzustand der Menschen, der ethische Staat beendet den ethischen Naturzustand. Man muß den ethischen Naturzustand wohl unterscheiden von dem rechtlichen. Beide decken sich keineswegs, beide sind gesetzlose Zustände, welche die gesetzmäßige Vereinigung ausschließen; in beiden verhalten sich die Menschen feindselig zu einander, aber im rechtlichen Naturzustande befehden sich die Rechte der einzelnen Personen, deren jede ihr Recht so weit ausdehnt als sie vermag, unbekümmert um die Rechtssphäre der anderen; im ethischen Naturzustande dagegen befehden sich die Gesinnungen. Daher reicht der ethische Naturzustand weiter als der rechtliche. Er besteht fort, nachdem dieser schon längst aufgehört hat; er erstreckt sich mitten hinein in den bürgerlichen Staat. Den ethischen Naturzustand hebt der bürgerliche Staat *nicht* auf. Unter der Herrschaft und dem Schutze der äußeren Rechtsgesetze regiert ungebrochen die Selbstliebe im menschlichen Willen, stehen einander die Gesinnungen feindselig gegenüber wie im alten Naturzustande. Das äußerlich geltende, unwider-

setzliche Recht hindert nicht die Fortdauer des ethischen Naturzustandes, vielmehr kann es sogar der schnödesten Selbstsucht als Mittel dienen. Was, moralisch betrachtet, das größte Unrecht ist, kann in vielen Fällen, juristisch betrachtet, als das größte Recht gelten. Das ist kein Tadel des juristischen Rechts, das seinen sicheren Bestand nur haben kann in dieser von der Gesinnung unabhängigen, erzwingbaren Freiheitssphäre der Menschen; es ist nur der Beweis, daß im Innern des Rechtsstaates der ethische Naturzustand fortlebt.

Hier ist das Problem, welches der ethische Staat lösen soll. Die Lösung ist nothwendig; sie ist unmöglich durch den bürgerlichen Rechtsstaat. Er kann dieses Problem nicht lösen, er kann nicht einmal die Absicht haben, es zu lösen. In diesem nothwendigen Mangel des Rechtsstaates liegt die Rechtfertigung des ethischen Staates. Das Problem ist kein anderes, als die radicale Aufhebung des ethischen Naturzustandes. Diesen Zustand zu verlassen, ist eine Pflicht nicht des einzelnen Menschen gegen sich selbst, auch nicht gegen andere, sondern des menschlichen Geschlechts gegen sich selbst: es ist die *einzige* Pflicht dieser Art.

Eben deßhalb reicht auch der ethische Staat weiter als der juristische. Die natürlichen Schranken der äußeren Rechtsgemeinschaft engen ihn nicht ein; er endet nicht da, wo das Volk endet. Vielmehr ist der ethische Staat seiner Natur nach auf die ganze Menschheit angelegt, sein Ziel ist „das Ideal eines Ganzen aller Menschen", „ein absolutes ethisches Ganzes". Wie soll dieser Staat gedacht werden*)?

*) Ebendas. III Stück. I Abth. Philosophische Vorstellung des Sieges des guten Princips u. s. f. Nr. I. II. — Bd. VI. S. 264 bis 67.

2. Unsichtbare und sichtbare Kirche.

Kein Staat ist denkbar ohne die Vereinigung der Menschen unter Gesetzen, ohne die Herrschaft dieser Gesetze, ohne gesetzgebende Macht. In dem Rechtsstaat ist diese gesetzgebende Gewalt das Volk; seine Gesetze gelten aus menschlicher Machtvollkommenheit, durch die Macht, mit der sie ausgerüstet sind, durch den Zwang, den sie ausüben; sie sind wandelbar wie alles von Menschen Gemachte, sie bedürfen im Laufe der Zeit der Veränderung und können zu jeder Zeit rechtmäßig abgeändert werden durch die gesetzgebende Gewalt selbst. Dagegen im ethischen Staat herrschen die Gesetze ohne allen Zwang, ohne jede Wandelbarkeit; sie herrschen nur durch die Gesinnung, sie sind ewig dieselben, unabhängig von der menschlichen Willkür, unabhängig von dem Laufe der Zeit und der Wandelbarkeit menschlicher Dinge: unmöglich kann der Gesetzgeber in diesem Staate das Volk sein. Die Gesetze, welche hier gelten, sind Pflichten, sie gelten nur in der Gesinnung, denn nur diese kann sie erfüllen; sie sind nur für die Gesinnung gegeben, also können sie nur von einem Wesen gegeben sein, welches die Gesinnungen kennt und richtet, von einem Herzenskündiger, der zugleich der moralische Gesetzgeber der Welt ist: daher kann als der Gesetzgeber des ethischen Staates nicht das Volk, sondern nur Gott gelten. Der ethische Staat ist das „Reich Gottes" in der Welt; die Bürger dieses Staates sind das „Volk Gottes". Dieser ethische Staat ist im Unterschiede von der bürgerlichen Rechtsgemeinschaft die Kirche. Als moralisches Gottesreich ist die Kirche unsichtbar; wenn ihre Gemeinschaft in der sinnlichen Welt erscheint, wird sie zur sichtbaren Kirche, die nur soweit wahrhafte Geltung hat, als sie mit der unsichtbaren übereinstimmt.

Ob die sichtbare Kirche mit der unsichtbaren übereinstimmt,

läßt sich durch gewisse Merkmale auf das sicherste erkennen und beurtheilen. Um diese Merkmale zu erschöpfen, bedient sich Kant der beliebten Topik der Kategorien; er bestimmt die Charaktere der wahren Kirche in Rücksicht der Quantität, Qualität, Relation und Modalität. Wir lassen das Schema bei Seite und heben nur die Charakterzüge selbst hervor. Die unsichtbare Kirche oder das moralische Gottesreich gilt für alle Menschen ohne Ausnahme, es ist daher in seiner Anlage durchaus allgemein; es vereinigt die Menschen bloß unter moralischen Triebfedern; seine Gesetze gelten ohne jeden Zwang und zugleich unabhängig von jeder Willkür, hier besteht die vollkommenste Freiheit unter unwandelbaren Gesetzen. Auf diesen Punkten beruht die Uebereinstimmung der sichtbaren Kirche mit der unsichtbaren. Eine sichtbare Kirche, zu deren Eigenthümlichkeit der ausschließende Charakter und die particularistische Geltung gehört, die Spaltung in Secten und Parteien, ist niemals die wahre Kirche; sie ist es ebenso wenig, wenn in ihr andere als bloß moralische Gesetze regieren, wenn sie „dem Blödsinn des Aberglaubens, dem Wahnsinn der Schwärmerei" in sich Raum läßt; sie ist unwahr, wenn sie ihre Macht nicht auf moralische Gesetze, sondern auf priesterliche Zwangsherrschaft oder geheimnißvolle Erleuchtungen Einzelner gründet, wenn sie nicht auf Gesetzen beruht, die unveränderlich gelten. Unveränderlich sind die sittlichen Wahrheiten, die so wenig eine willkürliche Abänderung dulden als die mathematischen, nicht die von Menschen gebildeten Glaubensregeln oder kirchlichen Verfassungsformen. Symbole und kirchliche Administrationsformen sind veränderlich und der Veränderung bedürftig, nicht die ewigen Gesetze der Sittlichkeit selbst. Was daher der unsichtbaren Kirche widerspricht und in der sichtbaren unzweideutig beweist, daß sie mit der unsichtbaren nicht übereinstimmt und in ihrem

Grunde nicht ächt ist: das sind die Sectenspaltungen, Aberglaube und Schwärmerei, Hierarchie und Illuminatismus, Wandelbarkeit im Grundgedanken und Starrheit in den Symbolen und äußeren Lebensformen.

Auch in der Verfassung unterscheidet sich die Kirche vom Staat. Die Verfassung der wahren Kirche kann weder monarchisch noch aristokratisch noch demokratisch gedacht werden; die Kirche verbrüdert die Menschen, alle ohne Ausnahme: ihre Vereinigung ist deßhalb nicht politisch, sondern „familienähnlich" *).

3. Vernunft- und Kirchenglaube.

Nun kann die wahre Kirche unter den Bedingungen der Zeit, auf dem Schauplatze des geschichtlichen Menschenlebens, nur in einem stetigen Fortschritt erscheinen. Das Ziel ihrer Entwicklung ist die unsichtbare Kirche, die alle Menschen im reinen Vernunftglauben vereinigt. Von diesem Ziel ist jede sichtbare, erscheinende Kirche entfernt, sie muß es sein um ihres zeitlichen Charakters willen; sie ist ächt und im Geiste des moralischen Gottesreiches gegründet, wenn sie sich die unsichtbare Kirche zum Ziel setzt; sie ist unächt, wenn sie sich gegen dieses Ziel verschließt und geflissentlich davon abwendet.

Der Unterschied jeder sichtbaren Kirche von der unsichtbaren liegt in zwei Punkten: weder vereinigt die sichtbare Kirche alle Menschen in sich, noch herrscht in ihr der reine Vernunftglaube. Nun ist die sichtbare Kirche von der unsichtbaren am weitesten entfernt in den Anfängen ihrer zeitlichen Entwicklung, in ihren geschichtlichen Ausgangspunkten. Die Gründung einer Kirche kann unmöglich von dem reinen Vernunftglauben ausgehen, viel-

*) Ebendas. III St. I Abth. Nr. III u. IV. — Bd. VI. S. 268 —272.

mehr ist dieser das Ziel, wohin sie strebt, wenn sie die wahre Richtung ergreift und festhält.

Wir unterscheiden daher den Glauben, der innerhalb einer sichtbaren Kirche in beschränkter und ausschließender Weise als deren Grundlage gilt, von dem Glauben, der kraft der bloßen Vernunft Geltung fordert für die ganze Menschheit: jener heißt „Kirchenglaube", dieser „Vernunftglaube". Was den Glauben religiös macht, ist sein praktischer Werth; dieser praktische Werth liegt allein und vollkommen im Vernunftglauben, niemals in dem, was den Kirchenglauben vom Vernunftglauben unterscheidet: wir können deßhalb den letzteren auch den „reinen Religionsglauben" nennen.

Der reine Religionsglaube ist und soll das Ziel jeder sichtbaren Kirche sein; keine sichtbare Kirche kann von ihm ausgehen. Wir müssen das menschliche Bewußtsein voraussetzen, wie es sich im ethischen Naturzustande findet, erfüllt von Selbstliebe und Selbstsucht, ohne alle wahre Selbsterkenntniß und sittliche Selbstprüfung. Die sittlichen Gesetze erscheinen diesem Bewußtsein unter der Form göttlicher Gebote, sie erscheinen ihm als Pflichten gegen Gott, die Erfüllung dieser Pflichten als ein gottesdienstliches Handeln, die Religion als der Inbegriff der besonderen Pflichten, die uns gegen Gott obliegen, deren Erfüllung Gott von uns fordert. So wird die Religion zum Gottesdienst, zur Gottesverehrung, zum Cultus. Der Cultus ist das Gott wohlgefällige Handeln. Woher wissen wir aber, was Gott wohlgefällt, wie er verehrt sein will? Nicht durch die eigene Vernunft, also nur durch Gott selbst, der uns darüber seinen Willen offenbart hat. Die Religion in dieser Form ist der Glaube an bestimmte göttliche Offenbarungen, also „Offenbarungsglaube". Diese Offenbarung ist eine Begebenheit, die sich irgendwo und

irgendwann unter solchen oder anderen Bedingungen zugetragen hat. Eine Begebenheit ist ein historisches Factum. Der Glaube, daß eine Begebenheit so oder anders geschehen sei, ist ein „historischer Glaube".

Gegenstand und Inhalt dieses historischen Offenbarungsglaubens sind entweder die allgemein gültigen, in unserer Vernunft begründeten Sittengesetze oder besondere positive Bestimmungen, welche der göttliche Wille dem menschlichen giebt, die wir kraft der Vernunft nicht finden, sondern bloß durch göttliche Offenbarung empfangen können. Diese Bestimmungen haben keinen anderen Grund als den Willen Gottes; ihre Erfüllung hat kein anderes Motiv als den Gehorsam gegen die göttlichen Befehle: es sind nicht moralische Gesetze, sondern göttliche Statute, die sich auf Gebräuche und äußere Werke beziehen. Der Glaube an solche Statute als göttliche Offenbarungen ist „der statutarische Glaube".

Darin unterscheidet sich der Kirchenglaube vom reinen Religionsglauben. Jener gründet sich auf Offenbarung, dieser auf Vernunft; der erste ist historisch, der zweite moralisch; es ist möglich, daß beide denselben Inhalt haben, nämlich die sittlichen Gesetze. Ihr Unterschied fällt in die Form. Dem Kirchenglauben gelten diese Gesetze deßhalb für Pflichten oder für absolut verbindlich, weil sie göttliche Offenbarungen sind; dem Religionsglauben gelten sie deßhalb für göttlich, weil sie Pflichten d. h. absolut verbindlich sind. Der Kirchenglaube hat einen Bestandtheil, den der Religionsglaube gar nicht hat: den statutarischen. Wenn er diesen Bestandtheil als die Hauptsache betrachtet, so entsteht der Gegensatz des reinen Religionsglaubens zum statutarischen Kirchenglauben.

Die sichtbare Kirche bedarf zu ihrem Ausgangspunkte den historischen Offenbarungsglauben. Aus diesem muß sich der reine

Vernunftglaube allmälig entwickeln, aus der gottesdienstlichen Religion muß die moralische hervorgehen. Das moralische Gottesreich ist „Kirche", die moralischen Religionslehrer sind „Geistliche", „Tempel waren eher als Kirchen, Priester eher als Geistliche"*).

4. Schriftglaube und Orthodoxie.

Wenn es aber einmal ein bestimmter Offenbarungsglaube ist, auf den sich die sichtbare Kirche gründet, so muß der Inhalt dieses Glaubens in seiner Ursprünglichkeit, unvermischt mit fremden Bestandtheilen, erhalten und in dieser ächten Gestalt ausgebreitet werden. Dieß ist nicht möglich durch mündliche Fortpflanzung, sondern nur durch schriftliche Aufbewahrung. Der unverfälschte Kirchenglaube kann nur existiren in der Form des Schriftglaubens; jede andere Form als die schriftliche Festhaltung verändert ihn und verfälscht seinen ursprünglichen Inhalt.

Die den Glauben bewahrende Schrift giebt die Glaubensnorm und Richtschnur; innerhalb der vorgeschriebenen Norm bewegt sich der rechte Glaube, die kirchliche Orthodoxie. Was dieser Norm zuwiderläuft, heißt „Unglaube"; wer von dieser Richtung innerhalb derselben Kirche abweicht, ist entweder ein „Irrgläubiger" oder ein „Ketzer"; jener dissentirt in unwesentlichen Punkten, dieser in wesentlichen. Es giebt eine despotische und eine liberale Orthodoxie. Die despotische, welche Kant auch die „brutale" nennt, entzündet den feindseligen Religionseifer in allen seinen Abstufungen; der Ungläubige wird gehaßt, der Irrgläubige gemieden, der Ketzer ausgestoßen und verflucht. Die liberale Orthodoxie ist gegen Andersgläubige duldsam. In dem

*) Ebendaselbst. III St. I Abth. Nr. V. — Bd. VI. S. 273 —277.

ausschließenden und particularistischen Charakter des Kirchenglaubens liegt der Grund der bis zum Fanatismus gesteigerten Orthodorie. Es ist nicht der Glaube, der ausschließend macht, sondern die sichtbare Kirche, gleichviel welchen Namen sie führt. „Wenn eine Kirche," sagt Kant, „die ihren Kirchenglauben für allgemein verbindlich ausgiebt, eine katholische, diejenige aber, welche sich gegen diese Ansprüche anderer verwahrt (ob sie gleich diese öfters selbst gern ausüben möchte, wenn sie könnte), eine protestantische Kirche genannt werden soll; so wird ein aufmerksamer Beobachter manche rühmliche Beispiele von protestantischen Katholiken und dagegen noch mehrere anstößige von erzkatholischen Protestanten antreffen; die erste von Männern einer sich erweiternden Denkungsart (ob es gleich die ihrer Kirche wohl nicht ist), gegen welche die letzteren mit ihrer eingeschränkten gar sehr, doch keinesweges zu ihrem Vortheil abstechen *)."

a. Die gelehrte Schrifterklärung.

Der Schriftglaube verlangt die Schrifterklärung oder Auslegung. Hier entsteht die Frage: welches ist die richtige Art, die Schrift zu erklären? Wer ist der berufene Interpret? Die erste und unmittelbare Form würde sein, daß jeder die Schrift nimmt nach seiner Art, auslegt nach seinem Gefühl und danach die göttliche Offenbarung beurtheilt. Aber das Gefühl ist seiner Natur nach niemals ein sicherer Probierstein der Wahrheit, es ist immer individuell und nie der Grund einer sicheren Erkenntniß. Das Gefühl also kann unmöglich der berufene Interpret der Schrift, das auslegende Organ des Schriftglaubens sein.

Der nächste Zweck der Schrifterklärung ist das Schriftverständniß. Dieses fordert die sachliche Schriftkunde nach Form und

*) Ebendaselbst, III St. I Abth. Nr. V. — Bd. VI. S. 277 — 281.

Inhalt: das Verständniß der Form oder der Ursprache, in welcher die Schrift verfaßt ist, giebt die „Beurkundung"; das Verständniß des Inhalts die „Auslegung". Um die Urkunden der Offenbarung und deren Inhalt zu verstehen, dazu gehören Bedingungen wissenschaftlicher Art, die den Charakter der Schriftgelehrsamkeit ausmachen. Das gelehrte Schriftverständniß ist nicht das religiöse. Es ist nicht für alle Menschen, sondern nur für die Schriftgelehrten und die es werden wollen, also für den Religionsglauben kein und für die Ausbreitung des Schriftglaubens ein sehr beschränktes Mittel. Es reicht nicht weiter als die gelehrte Bildung. Die Schriftgelehrsamkeit ist ein berufener Interpret der Offenbarungsurkunden, aber nur der doctrinale Interpret, nicht der religiöse.

b. Die moralische (religiöse) Erklärung.

Der Schriftglaube soll Religionsglaube sein oder werden, darum ist die eigentliche Norm und Richtschnur seiner Erklärung die reine Religion. Die Offenbarungsschriften wollen erklärt sein im Sinne des praktischen Glaubens für alle Menschen. So erklärt sie die moralische Vernunft: diese ist zur Erklärung des Schriftglaubens der berufene und einzig authentische Interpret. Im Geiste der moralischen Vernunft wird jede Stelle der heiligen Schriften so erklärt, daß sie als ein Beweis und Symbol der moralischen Glaubenswahrheiten erscheint; nichts darf in diesen Schriften mit dem praktischen Glauben streiten. Es ist möglich, daß in manchen Fällen der buchstäbliche und eigentliche Sinn der Stelle ein anderer ist als der ausgelegte moralische; es ist möglich, daß die moralische Erklärung gegenüber dem buchstäblichen Sinne gezwungen und gewaltsam erscheint und es in der That auch ist; nichts desto weniger muß sie gegeben und jeder anderen vorgezogen werden. Die buchstäbliche Erklärung gehört der doctri-

nalen Auslegung, der historischen Kritik, der Sprach- und Geschichtswissenschaft, die keinen anderen Glauben erzeugen kann, als den Geschichtsglauben, der zur Besserung und Erlösung des Menschen nichts beiträgt und „todt ist an ihm selber". Man soll die Moral nicht nach der Bibel, sondern die Bibel nach der Moral auslegen. Wenn also z. B. in einer Bibelstelle Gott angefleht wird, er möge unsere Feinde vernichten, so versteht darunter der jüdische Psalm die Feinde des auserwählten Volks, die sichtbaren Feinde; dieser buchstäbliche Sinn widerstreitet der Moralität. Die religiöse Erklärung muß mithin die Stelle umdeuten: die Feinde, deren Vernichtung wir allein erflehen dürfen, sind die bösen Neigungen in uns. Wenn der Psalm in diesem Sinne ausgelegt, oder vielmehr wenn dieser Sinn in die Stelle hineingelegt wird, so ist sie umgedeutet zu einem Symbol des praktischen Glaubens; sie ist dann in religiöser Weise erklärt.

Kant fordert eine solche Erklärungsart der Schrift als authentische, wobei er ausdrücklich hervorhebt, daß sie nicht den mindesten wissenschaftlichen, sondern allein religiösen oder moralischen Werth habe. Diese genaue Unterscheidung der moralischen und doctrinalen Interpretation verhütet die heillose Verwirrung, welche sonst die willkürlich allegorische Deutungsart auf dem Gebiete der Wissenschaft anrichten würde. Es ist nicht das erste Mal, daß die Erklärung heiliger Schriften unter einen solchen Gesichtspunkt gestellt wird, die allegorisch-moralische Deutung ist stets das Mittel gewesen, den Schriftglauben religiös zu behandeln; so haben die späteren Griechen und Römer die Mythologie, die späteren Juden ihre Offenbarungsurkunden ausgelegt, ähnliche Erklärungsweisen finden sich in Betreff der Vedas und des Koran. Die einzige Norm des Kirchenglaubens ist die Schrift und deren allein authentischer Interpret die Vernunftreligion.

c. Der praktische Schriftglaube.

Die moralische Erklärungsmethode, an sich betrachtet, ist vollkommen willkürlich; sie ist nothwendig nur durch ihren Zweck. Vorausgesetzt einmal, daß der Religionsglaube in der Form des Schriftglaubens existirt, so giebt es keinen anderen Weg, den Schriftglauben religiös zu behandeln und den Religionsglauben aus ihm zu entbinden. Der Schriftglaube als solcher ist historisch; der Religionsglaube ist praktisch. Soll aus dem Schriftglauben der Religionsglaube hervorgehen, so bildet das Mittelglied und den Uebergang der „praktische Schriftglaube", bedingt durch die praktische oder moralische Schrifterklärung. Die gelehrte oder wissenschaftliche Erklärung, das eigentliche Schriftverständniß erzeugt nur den doctrinalen Schriftglauben, der, wie jeder doctrinale Glaube, theoretischer Art ist und in das Gebiet wissenschaftlicher Meinungen gehört, die mit der Religion nichts gemein haben. So zweckwidrig und unfruchtbar die moralische Schrifterklärung in wissenschaftlicher Absicht ist, eben so zweckwidrig und unfruchtbar ist die doctrinale Schrifterklärung in religiöser*).

II.

Kirche und Religion. Gegensatz und Einheit.

1. Die Antinomie.

Um die philosophische Vorstellung der Kirche zu vollenden, bleibt nur die Einsicht übrig, wie sich der Kirchenglaube in den Religionsglauben verwandelt. Der Religionsglaube ist nur einer, in seiner Eigenthümlichkeit schlechterdings unabänderlich und unwandelbar, in seiner Unwandelbarkeit nothwendig, in

*) Ebendas. III St. I. Abth. Nr. VI. „Der Kirchenglaube hat zu seinem höchsten Ausleger den reinen Religionsglauben." — Bd. VI. S. 281—287.

seiner Nothwendigkeit allgemein; der Kirchenglaube ist ein besonderer, in seiner Besonderheit ausschließend und einem anderen Kirchenglauben entgegengesetzt: in diesen Gegensätzen besteht die streitende Kirche; über diese Gegensätze des Kirchenglaubens erhebt sich der Religionsglaube als triumphirende Kirche. So ist der Uebergang des historischen Offenbarungsglaubens in die reine Religion gleich dem Uebergange der streitenden Kirche in die triumphirende.

Dieser Uebergang enthält ein schwieriges Problem, welches die moralische Schrifterklärung nicht auflöst. Sie macht den Schriftglauben praktisch, sie hebt damit seine historische Grundlage nicht auf. Und eben hier liegt die Schwierigkeit. Wie ist es möglich, daß der Kirchenglaube die ihm eigenthümliche historische Grundlage verläßt, die er doch verlassen muß, um sich in den reinen Religionsglauben zu verwandeln? Denn in diesem Punkte sind Kirchen- und Religionsglaube einander entgegengesetzt. Die Grundlage des ersten ist eine historische Offenbarung, die Grundlage des anderen ist die bloße Vernunft. Die Offenbarung setzt dem Glauben die zu befolgenden Statute; in diesem Glauben wird die Religion statutarisch und gottesdienstlich, sie hofft auf einen Lohn als Ertrag ihrer gottesdienstlichen Handlungen; so wird „der Glaube einer gottesdienstlichen Religion ein Frohn- und Lohnglaube", während die reine Religion zur Seligkeit nichts fordert als die innere Würdigkeit des Menschen und darum das Vermögen besitzt, alle auf demselben Wege zu erlösen und selig zu machen. Diese Religion ist alleinseligmachend, denn selig werden kann die Menschheit nur auf e i n e Art.

Wenn wir also die Grundlagen des Kirchen- und Religionsglaubens vergleichen, so sind beide einander entgegengesetzt. Der Uebergang von dem einen zum anderen erscheint jetzt als eine

Aenderung in dem Glaubensgrunde selbst, als eine Aenderung mithin, welche die Umbildung des einen in den anderen unmöglich erscheinen läßt. An diesem Punkte entzündet sich der Streit zwischen Kirchen- und Religionsglauben. Was ist der eigentliche und letzte Grund des Glaubens: die geschichtliche Offenbarung oder die moralische Vernunft? Diese Frage bildet den Glaubensstreit in seinem innersten Kern. Unsere Aufgabe ist die Entscheidung eben dieses Streites.

Welches auch die Form des Glaubens sei, ob die kirchliche oder die moralische; sein Inhalt ist die Erlösung des Menschen vom Bösen. Um erlöst zu werden, müssen wir uns selbst bessern und der göttlichen Gerechtigkeit genugthun. Unsere Besserung ist die Wiedergeburt, die aber die alte Schuld nicht aufhebt, also können wir durch eigene Kraft auch nicht der göttlichen Gerechtigkeit Genüge leisten. Diese Genugthuung ist nicht unser Verdienst, sondern ein fremdes, also eine von uns unabhängige Thatsache, die wir durch Offenbarung erfahren und durch den Glauben an diese Offenbarung uns aneignen. So vereinigen sich in der Erlösung des Menschen diese beiden Bedingungen: die „stellvertretende Genugthuung" und unsere „eigene Wiedergeburt"; die erste Bedingung hat ihren letzten Grund in der göttlichen Gnade, die zweite hat ihren letzten Grund in der menschlichen Freiheit.

Wenn nun Gnade und Freiheit, stellvertretende Genugthuung und Wiedergeburt, beide in der Erlösung des Menschen nothwendig zusammengehören, so müssen sie auch unter sich nothwendig verbunden sein, und es entsteht die Glaubensfrage: welcher von den beiden Erlösungsfactoren ist die Bedingung des anderen? Entweder ist die stellvertretende Genugthuung die Bedingung unserer Wiedergeburt und unseres neuen Lebens, oder unsere Wie-

bergeburt ist die Bedingung der stellvertretenden Genugthuung; entweder ist die göttliche Gnade nöthig zur Wiedergeburt, oder die Wiedergeburt ist nöthig zur göttlichen Gnade.

Der Erlösungsglaube vereinigt den Glauben an die stellvertretende Genugthuung mit dem Glauben an die Wiedergeburt. Diese beiden Grundbestandtheile des Erlösungsglaubens verhalten sich zu einander, wie die beiden Grundbestandtheile der Erlösung selbst: entweder gründet sich der Glaube an die Wiedergeburt auf den Glauben an die stellvertretende Genugthuung, oder umgekehrt. Die Erlösung durch fremdes Verdienst ist eine uns offenbarte Thatsache; der Glaube daran ist ein geschichtlicher Offenbarungsglaube, der den Kirchenglauben im engeren Sinn bildet: entweder also ist der Kirchenglaube der Grund des religiösen Glaubens, welcher letztere die stellvertretende Genugthuung als Folge der Wiedergeburt betrachtet, oder der religiöse (praktische) Glaube bildet den Grund des kirchlichen.

Setzen wir den ersten Fall. Der Glaube an die stellvertretende Genugthuung, an die vollzogene Erlösungsthatsache sei der alleinseligmachende, er sei der Grund unseres Erlösungsglaubens. Dann ist zu unserer Erlösung nichts weiter nöthig, als daß wir die Botschaft, unsere Schuld sei durch fremdes Verdienst getilgt, gläubig annehmen, die uns angebotene Wohlthat gläubig empfangen und alles Heil von diesem Glauben erwarten. Wenn wir nur an den Erlösungstod Christi glauben und von dieser Thatsache fest überzeugt sind, so wandeln wir schon in einem neuen Leben und sind unserer Wiedergeburt gewiß. Aber wie soll eine von unserer Gesinnung und unserem Zuthun ganz unabhängige Thatsache uns innerlich umwandeln und unsere Gesinnung von Grund aus verändern? Wie soll fremdes Verdienst unsere Schuld tilgen, unsere W i l l e n s s c h u l d? Ist nicht zur

Annehmung der göttlichen Gnade unsere Empfänglichkeit nöthig? Ist nicht diese Empfänglichkeit schon bedingt durch unsere gute, innerlich wiedergeborene Gesinnung? Nur die gute Gesinnung kann glauben, daß sie durch fremdes Verdienst miterlöst werde. Unmöglich also kann der historische Glaube den praktischen begründen.

Setzen wir den anderen Fall. Unsere Wiedergeburt bedinge den Glauben an die Erlösung, sie sei die eigentlich erlösende That. Aber wie ist diese Wiedergeburt möglich? Können wir uns von der alten Schuld befreien? Können wir Geschehenes ungeschehen machen? Wir können es nicht, wir sind nicht im Stande, uns selbst zu erlösen. Der göttlichen Gerechtigkeit gegenüber sind und bleiben wir schuldig.. Vor ihr kann unsere Schuld nur durch fremdes Verdienst gesühnt werden; nur im Glauben, daß dieses fremde Verdienst uns wirklich erlöst habe, können wir uns frei und wiedergeboren fühlen und in der That einen neuen Lebenswandel beginnen: so ist unsere Wiedergeburt bedingt durch unseren Glauben an die stellvertretende Genugthuung.

Wie also die Sache liegt, so läßt sich weder der historische Glaube dem moralischen, noch der moralische dem historischen zu Grunde legen. Hier gilt die Thesis eben so gut als die Antithesis. Vielmehr es gilt zunächst keine von beiden. Wir haben zwischen Kirchen- und Religionsglaube eine in der Natur der Sache begründete Antinomie. Diese Antinomie bildet den eigentlichen Kern und Mittelpunkt des zwischen Kirche und Religion, Offenbarung und Vernunft streitigen Glaubens. Die Auflösung dieser Antinomie kann es allein ausmachen, ob der Kirchenglaube (Geschichtsglaube) ein wesentlicher Bestandtheil des seligmachenden Glaubens sei oder als bloßes Leitmittel in die reine Religion übergehen könne*).

*) Ebendas. III St. I Abth. Nr. VII. — Bd. VI. S. 287—291.

2. Die entgegengesetzten Extreme.

Aberglaube und Unglaube.

Jeder der beiden entgegengesetzten Glaubensrichtungen hat ihr eigenthümliches Recht. Wenn die Erlösung in die Besserung gesetzt wird, so kann sie keinen anderen Anfang haben als die Wiedergeburt, die in unserem Willen und durch denselben geschieht; wenn die Erlösung in unsere Entsündigung gesetzt wird, so ist diese nicht durch uns, sondern nur durch ein fremdes Verdienst möglich; nur die stellvertretende Genugthuung kann die Entsündigung erklären, nur der Glaube an diese Genugthuung kann uns die Entsündigung begreiflich machen. So ist der Glaube an die Wiedergeburt als Grund der Erlösung bloß praktisch, er macht uns die Erlösung selbst nicht begreiflich; dagegen der Glaube an die stellvertretende Genugthuung ist bloß theoretisch, denn er macht die Erlösung nur begreiflich, aber nicht wirklich. Der theoretische Glaube sagt: „deine Pflicht ist, an deine Entsündigung durch fremdes Verdienst zu glauben; daß du in Folge dieses Glaubens wirklich ein anderer und neuer Mensch wirst, ist eine That der göttlichen Gnade!" Der praktische Glaube sagt: „deine Pflicht ist, dich zu bessern, von Grund aus ein anderer Mensch zu werden; daß du in Folge deiner Wiedergeburt auch wirklich erlöst und entsündigt wirst, ist eine That der göttlichen Gnade!" So verhalten sich die beiden Glaubensrichtungen vollkommen entgegengesetzt in der Art, wie sie die Erlösung theilen zwischen menschliche Pflicht und göttliche Gnade. Von hier aus divergiren beide Richtungen und entfernen sich von einander bis zu den äußersten Extremen. Wenn die Pflicht in einen geschichtlichen Offenbarungsglauben gesetzt und die Religion auf die bloße Pflicht zu glauben eingeschränkt wird, so läßt sich mit dieser Re-

ligion selbst ein sträflicher Lebenswandel vereinigen, sogar durch dieselbe beschönigen. Wenn die Pflicht bloß in die menschliche Besserung gesetzt wird, so läßt sich ein guter Lebenswandel vorstellen, der sich zu Glaube und Offenbarung vollkommen gleichgültig verhält, sogar verneinend. Das erste Extrem ist der „gottesdienstliche Aberglaube", das andere der „naturalistische Unglaube"*).

3. Die Auflösung der Antinomie.

Um den Streit jener beiden Glaubensrichtungen nicht in solche Extreme ausarten zu lassen, müssen wir ihn in seiner Wurzel fassen und hier die Glaubensantinomie auflösen. In der That ist die ganze Antinomie nur eine scheinbare; es besteht in Wahrheit kein wirklicher Widerstreit zwischen dem Princip der stellvertretenden Genugthuung und dem der Wiedergeburt. Der göttlichen Gerechtigkeit genugthuen kann nur der sündlose, radical gute Mensch, die Menschheit in ihrer moralischen Vollkommenheit, das Urbild der Menschheit, der Sohn Gottes: es ist vollkommen rational, daß wir an dieses Urbild glauben, wir glauben daran als an unser Urbild, als an unser moralisches Ideal, es gilt uns als die Norm unserer Gesinnung, als das Richtmaß unserer Handlungen. Der rationale Glaube an das Urbild der Menschheit in Gott ist zugleich der praktische Glaube an unser eigenes sittliches Vorbild. So ist der theoretische Glaube an die stellvertretende Genugthuung und der praktische Glaube an die Wiedergeburt als die Bedingung zur Erlösung vollkommen ein und derselbe. Der Widerstreit entsteht erst, wenn der Glaube an den Sohn Gottes aufhört rational zu sein und sich historisch gestaltet, wenn er zum Glauben wird an die empirische und geschichtliche Erscheinung des Sohnes Gottes auf Erden, an die

*) Ebendas. III St. I Abth. Nr. VII. — Bd. VI. S. 292.

Menschwerdung Gottes in diesem bestimmten Individuum. Aber auch dieser Widerstreit ist nur scheinbar. Der Sohn Gottes ist kein Object der äußeren Erfahrung; es giebt kein empirisches Kennzeichen, wodurch er sich offenbart. Wenn er auch in der Erfahrung und in der Sinnenwelt erscheint, so läßt er sich doch nicht durch Erfahrung und sinnlichen Augenschein erkennen; er wird als Sohn Gottes erkannt oder geglaubt nur durch seine vollkommene Uebereinstimmung mit dem Urbilde der Menschheit in uns; nur der Geist in uns giebt von ihm Zeugniß, keine äußere geschichtliche Erfahrung. Also ist auch der historische Glaube an den Sohn Gottes in seiner Wurzel bedingt durch den rationalen Glauben, der gleich ist dem praktischen. Dieses Individuum ist der Sohn Gottes, d. h. es ist in seinem Leben und in seiner Lehre der vollkommene Ausdruck des menschlichen Urbildes, des moralischen Ideals; es ist darum unser Vorbild, dem wir unbedingt nachfolgen, durch dessen Aufnahme in unseren Willen und in unsere innerste Gesinnung wir allein erlöst werden können. Hier ist der historische, der rationale und praktische Glaube in einem Principe verknüpft, sie bilden einen Glauben, in dem sich jene Antinomie vollkommen auflöst.

Es ist klar, wie allein der Gegensatz zwischen Kirchen- und Religionsglauben aufgehoben werden kann. Wird er in diesem Punkte nicht aufgehoben, so ist er überhaupt unversöhnlich. Der rationale Glaube ist mit dem praktischen ein und derselbe. Wenn der historische Glaube durch den rationalen bedingt ist, so ist zwischen Kirchen- und Religionsglauben kein Widerspruch; gilt dagegen der historische Glaube als unbedingt und unabhängig von aller Vernunfteinsicht, als Glaube an ein wunderbares Factum, so ist der Widerspruch zwischen Kirche und Religion niemals zu lösen. Dann sind die Glaubensprincipien beider grundverschie-

den: das Princip des Kirchenglaubens ist empirisch, das des Religionsglaubens ist rational. Auf diesen verschiedenen Glaubensgrundlagen ist keine Vereinigung denkbar. In allen Religionen daher, die den historischen Glauben zur Hauptsache machen und darum im äußeren Cultus ihren Schwerpunkt haben, entsteht der unversöhnliche Streit zwischen Glaube und Vernunft. Die Grundfrage aller dieser Streitfragen, womit die Geschichte der Religionen erfüllt ist, betrifft das Glaubensprincip: ob es empirisch ist oder rational, ob es Thatsache ist oder Idee?

Es giebt ein Kriterium, wonach wir sicher beurtheilen können, ob das Glaubensprincip einer kirchlichen Religion jeden rationalen Grund von sich ausschließt oder nicht: wenn das Mittel zur Erlösung in ein äußeres Thun gesetzt wird, wenn geglaubt wird, daß sich der Mensch durch Expiationen irgend welcher Art entsündigen könne! Dann ist der Glaube innerlich todt. Der Glaube an Expiationen ist die nothwendige Folge eines bloß historischen und empirischen Offenbarungsglaubens. Ist die Erlösung ein von unserer Gesinnung unabhängiges Wunderwerk, so können wir die Erlösung nur empfangen durch Gott, so ist es Gott allein, der in uns die Erlösung und auch den Glauben an die Erlösung bewirkt, „er erbarmet sich, welches er will, und verstocket, welchen er will;" so können wir Gott nur durch äußere Werke dienen, der einzige Ausdruck eines Gott wohlgefälligen Wandels sind die Werke des Cultus, die Opfer und Expiationen.

Das ist der Punkt, den ein bloß empirischer Kirchenglaube festhalten muß, und welchen der reine Religionsglaube niemals annehmen kann. Die Vernunft kann nie glauben, daß Expiationen erlösen. So lange als Expiationen religiösen Werth haben oder beanspruchen dürfen auf Grund des kirchlichen Glaubens, wird auch der Streit dieses Glaubens mit der Vernunft, der

Kirche mit der reinen Religion dauern: so lange werden die Priester klagen über den Unglauben der Vernunft.

In demselben Maße als der Kirchenglaube den Religionsglauben bekämpft, wird er sich ausschließlich auf seine historische Grundlage, auf die Ueberlieferungen und den Cultus stützen; in demselben Maße als er dem Religionsglauben zustrebt und sich demselben nähert, wird er jene Grundlage verlassen und auf die Gesinnung und den sittlichen Lebenswandel des Menschen das Hauptgewicht legen; die äußeren Formen werden abgestreift, die hierarchische Scheidewand zwischen Priestern und Laien fällt, und allmälig, im Wege einer ruhigen Reform, ändert sich die ganze innere Glaubensverfassung. So entwickelt sich die Religion, wie der Mensch selbst: „da er ein Kind war, redete er wie ein Kind und war klug wie ein Kind; nun er aber ein Mann wird, legt er ab, was kindisch ist."

Wir haben erklärt, was den Kirchenglauben vom Religionsglauben unterscheidet. So lange der Kirchenglaube nicht aufhört, diese unterscheidenden Kennzeichen seiner Cultusformen für sein wahres Wesen zu halten, woran kein Buchstaben verloren gehen dürfe, befindet er sich in einer unendlichen Differenz und Entfernung von der unsichtbaren Kirche. Wenn der Kirchenglaube anfängt, alles, was ihn vom Religionsglauben trennt, für das weniger Wesentliche zu halten, so thut er den ersten Schritt zur Annäherung an den Vernunftglauben; dann beginnt sein Uebergang zur reinen Religion, und der Zeitpunkt ist gekommen, wo die Wirkung der unsichtbaren Kirche in der sichtbaren erscheint. Dieser Zeitpunkt ist der Anfang der geschichtlichen Kirche. Jetzt erst giebt es von dem Reiche Gottes auf Erden auch eine historische Vorstellung *).

*) Ebendas. III St. I Abth. Nr. VII. — Bd. VI. S. 292—98.

III.

Die Religion als Kirche.

Die reine Religion als der innerste Grund und der letzte Zweck alles Kirchenglaubens lebt nur in der Gesinnung; sie ist und bleibt unsichtbar, sie ist kein Gegenstand der äußeren geschichtlichen Erfahrung, sie hat keine Geschichte. Geschichtlich ist nur ihre Erscheinung und Entwicklung in der Zeit. Diese Erscheinung ist die Kirche; nur diese läßt sich historisch vorstellen. Es giebt eigentlich keine Religions=, sondern nur eine Kirchengeschichte, denn nicht die Religion, nur die Kirche ist wandelbar, d. h. der in einer kirchlichen Gemeinschaft und in kirchlichen Formen erscheinende Religionsglaube.

Religiös ist der Kirchenglaube nur, soweit er durchdrungen ist vom moralischen Glauben, diesen als seine ewige Grundlage erkennt, von dieser Grundlage sich abhängig weiß, diese Abhängigkeit öffentlich bekundet. Die historische Vorstellung, die wir suchen, hat daher keinen anderen Gegenstand als den religiösen Kirchenglauben; sie beginnt deßhalb erst in dem Zeitpunkte, wo der religiöse Kirchenglaube in der Geschichte der Menschheit hervortritt, wo sich ein Glaube und eine Glaubensgemeinschaft auf rein moralischem Grunde bildet. Dazu gehört die volle Einsicht in den Unterschied des moralischen und historischen Glaubens, in den Unterschied dieser beiden Glaubensprincipien: die volle Einsicht, daß kein historischer oder statutarischer Glaube den Menschen erlösen könne. Wo diese Ueberzeugung zum erstenmale in einer Glaubensgemeinschaft sich öffentlich ausspricht, da erscheint zum erstenmale der Religionsglaube, da beginnt die historische Vorstellung vom Reiche Gottes auf Erden, und die Geschichte der Kirche nimmt hier ihren Ausgangspunkt*).

*) Ebendas. III St. II Abth. Historische Vorstellung der allmäli=

1. Die jüdische Kirche.

Dieser Ausgangspunkt ist nicht die jüdische Kirche. Die jüdischen Glaubensgesetze entbehren alle Bedingungen einer rein moralischen Gesetzgebung; sie sind, was moralische Gebote nie sein dürfen, Zwangsgesetze; sie fordern die äußere Beobachtung, die legale Erfüllung; diese legale Geltung ist ihr hauptsächlicher Zweck. Es giebt unter den jüdischen Glaubensgeboten keines, dessen Erfüllung nicht erzwungen werden könnte, dessen äußere Erfüllung nicht dem Gesetze genugthäte. Die Motive der Gesetzeserfüllung sind keineswegs moralische Triebfedern; der gerechte d. h. der legale Mensch wird belohnt, der ungerechte bestraft; Hoffnung auf Lohn und Furcht vor Strafe sind die Motive des Glaubensgehorsams und der Gesetzeserfüllung. Es ist nicht die Gerechtigkeit, nicht einmal die des äußeren Rechts, wonach im Sinne des jüdischen Glaubens gelohnt und gestraft wird. Die Gerechtigkeit trifft nur den Schuldigen; die jüdische Gerechtigkeit straft auch den Unschuldigen, sie ist nicht Gerechtigkeit, sondern Rache, maßlose Rache; sie rächt der Väter Missethat an den Nachkommen bis in's dritte und vierte Glied. Die Ankündigung einer solchen Strafgerechtigkeit will nicht bessern, sondern schrecken; eine solche terroristische Weltregierung oder der Glaube daran kann politische Gründe haben, niemals moralische, er kann eine Maßregel der Zweckmäßigkeit sein, eine Maßregel, die unter Umständen gilt. Der religiöse Glaube ist keine Maßregel, noch ist er abhängig von äußeren Umständen; er fordert die reine Gesinnung, die vollkommen lautere, ein Ziel, das nur in der Ewigkeit erreicht werden kann; deßhalb fordert er die Unsterblichkeit

gen Gründung der Herrschaft des guten Princips auf Erden. — Bd. VI. S. 299, 300.

der Seele. Der jüdische Glaube macht diese Forderung nicht, denn er hat sie nicht nöthig; der Gesetzgeber des jüdischen Glaubens hat auf das künftige Leben keine Rücksicht nehmen wollen, weil er nichts im Auge hatte als unter der Herrschaft des Glaubens ein politisches Gemeinwesen. Endlich das sicherste Kennzeichen des religiösen Glaubens ist seine Universalität, seine unbedingte Gültigkeit für alle Menschen; das sicherste Kennzeichen des Gegentheils ist der Particularismus, die ausschließende Geltung für eine besondere Nation, der Glaube an ein auserwähltes Volk: so ist der jüdische Glaube in seinem innersten Grunde nicht religiös, sondern bloß theokratisch in politischer Absicht.

Diese Beurtheilung des jüdischen Glaubens von Seiten Kant's unterscheidet den kritischen Philosophen sehr charakteristisch von dem früheren Rationalismus der deutschen Philosophie. Die natürliche Theologie der Aufklärungszeit stand in ihren deistischen Begriffen dem Judenthum näher als der christlichen Religion; sie gefiel sich sogar darin, mit ihrer Vorliebe für die Verständigkeit des jüdischen Gottesbegriffs Staat zu machen gegenüber den Mysterien des Christenthums. So viel wir sehen, ist Kant der Erste, in dem die rationale Philosophie der neueren Zeit die entscheidende Wendung macht, welche die jüdischen Religionsbegriffe fallen läßt gegen die christlichen. Der Grund zu dieser merkwürdigen Wendung liegt am Tage für die Wenigen, welche die kantische Philosophie verstehen. Der Grund liegt nicht in einer Vorliebe Kant's für die Mysterien der christlichen Glaubenslehre, diese Vorliebe konnte wohl einen Hamann bestimmen; der Grund liegt allein in Kant's Lehre vom radicalen Bösen in der Menschennatur. Diese Ueberzeugung bestimmt und regulirt seine ganze Religionslehre, deren Thema kein anderes ist als die Auflösung der Frage: wie ist die Erlösung möglich unter der Be-

dingung des radicalen Bösen in der Menschennatur? Hier ist keine andere Glaubensgrundlage denkbar als die rein moralische, hier sind zur Erlösung keine anderen Bedingungen denkbar als die Wiedergeburt, das beharrliche Fortschreiten im Guten, die erlösende Strafe, das stellvertretende Leiden, der praktische Glaube an das radical Gute. Wenn man mit diesen Glaubensvorstellungen die geschichtlichen Religionen vergleicht, so leuchtet ein, mit welcher von allen die kritische Philosophie übereinstimmen wird im Kern der Sache: entweder mit keiner oder allein mit der christlichen*).

2. Die christliche Kirche.

Erst aus dem Christenthume entspringt die allgemeine Kirche; nur von dieser Kirche giebt es eine welthistorische Vorstellung, nur die christliche Kirche hat eine weltgeschichtliche Entwicklung, weil sie in ihrem Princip angelegt ist auf die ganze Menschheit. Darin liegt die innere grundsätzliche Verschiedenheit der christlichen Religion von der jüdischen. Man muß sich über den Grund der Sache nicht durch den äußeren historischen Schein so sehr verblenden lassen, daß man das Christenthum für nichts anderes ansieht als eine Fortsetzung und bloße Reform der jüdischen Religion. Vielmehr ist das Christenthum eine vollkommene und radicale Umwandlung der religiösen Vorstellungsweise, die hier zum erstenmal, von allen nationalen und politischen Einschränkungen frei, in den moralischen Grund des menschlichen Lebens selbst eindringt.

Seinen geschichtlichen Ursprung hat das Christenthum in der Person und dem Leben Jesu. Die erlösende Kraft dieses Lebens liegt allein in dem siegreichen Kampfe mit dem Bösen,

*) Ebendas. III St. II Abth. — Bd. VI. S. 300—303.

der sich im Tode Jesu vollendet; es giebt keine höhere Bewährung des göttlich gesinnten Menschen, des radical guten Willens. Die Erscheinungen Jesu nach dem Tode, die Auferstehung und Himmelfahrt, gehören nicht mehr zu den Bedingungen der erlösenden Kraft seines Lebens. Es handelt sich hier nicht um ihren Werth als Thatsachen, sondern um ihren Werth als Glaubensobjecte; sie sind nicht Objecte des reinen Religionsglaubens; die Vorstellungen sowohl der Auferstehung als der Himmelfahrt sind in den Augen Kant's zu materialistisch, um moralisch zu sein. Zu den Bedingungen der Persönlichkeit gehört weder die Fortdauer des Leibes noch die räumliche Gegenwart in der Welt. Wenn wir uns die Fortdauer derselben Person nur denken können unter der Bedingung, daß eben derselbe Körper wieder belebt wird, so nennt Kant eine solche Vorstellungsweise „psychologischen Materialismus". Wenn das ewige Leben als gegenwärtig im Raume gedacht wird, so nennt Kant diese Vorstellungsweise „kosmologischen Materialismus". Der Auferstehungsglaube ist materialistisch in psychologischer Rücksicht; die Vorstellung der Himmelfahrt ist materialistisch in kosmologischer.

Der Gegenstand des christlichen Glaubens ist zunächst die Geschichte Jesu; daher ist die christliche Religion zunächst Geschichtsglaube. Genauer gesagt: das christliche Glaubensobject ist die Erzählung von der Geschichte Jesu, die mündliche und schriftliche Ueberlieferung. So ist der christliche Geschichtsglaube, näher bestimmt, ein Traditions- und Schriftglaube. Der Schriftglaube verlangt zu seiner Bewährung und Beglaubigung geschichtliche Zeugnisse, die selbst wieder Geschichtsforschung und Gelehrsamkeit voraussetzen und das meiste Vertrauen verdienen, wenn sie von unparteiischen Zeitgenossen herrühren*).

*) Ebendas. III St. II Abth. — Bd. VI. S. 303 — 305. S. 304 Anmerkg.)

3. Katholicismus, Protestantismus, Aufklärung.

In Rücksicht auf die Urgeschichte des Christenthums müssen wir diese bewährenden Zeugnisse bei den **römischen** Geschichtsschreibern suchen; hier aber finden wir solche Zeugnisse erst spät, auch dann nur spärlich, und keine, die den Ursprung des Christenthums selbst erleuchten. So bleibt die Geschichte des Christenthums dunkel bis zu dem Zeitpunkte, wo innerhalb der christlichen Welt selbst die Schriftgelehrsamkeit sich erhebt und den christlichen Glauben zu ihrem Gegenstande macht. Jetzt wird aus dem Geschichtsglauben ein statutarischer Wunder- und Kirchenglaube, eine Orthodoxie, die als kirchliches Zwangsgesetz auftritt, die im Orient die cäsaropapistische Form der Staatskirche, im Occident die hierarchische des Papstthums annimmt und in beiden Fällen eine despotische Kirchengewalt ausübt. So ist die Geschichte des Christenthums in ihrem ersten Zeitraume dunkel, in dem folgenden das allzu helle Schauspiel eines vom reinen Religionsglauben sich mit jedem Schritte mehr entfernenden Kirchenglaubens. Statt der Erlösung des Menschen erzeugt dieser Glaube den fanatischen Glaubensstreit, die Herrschaft der Priester, die Verfolgung der Ketzer, die Religionskriege, ein Heer furchtbarer Uebel, im Hinblick auf welche man mit dem heidnischen Dichter ausrufen möchte: „tantum religio potuit suadere malorum!"

Welche von den christlichen Zeiten ist die beste? Offenbar diejenige, in welchem der Kirchenglaube sich dem Religionsglauben wieder anzunähern beginnt. Als dieses gute Zeitalter bezeichnet Kant sein eigenes, die Epoche ächter Aufklärung, die im Protestantismus entspringt. Die menschliche Vernunft hat in theoretischer Rücksicht ihre Grenze erkannt, sie bescheidet sich mit der Unerkennbarkeit der übersinnlichen Welt, sie hadert nicht

mehr über Existenz und Nichtexistenz der Glaubensobjecte; die moralische Vernunft hat begriffen, daß der Geschichts- und Kirchenglaube nichts vermag zur Erlösung und Seligkeit des Menschen; die Welt nimmt zu in der Einsicht, daß der religiöse Glaube seine Wurzel in der Gesinnung habe, die jeden äußeren Zwang ausschließt, daß kein äußerer Gewissenszwang geübt werden dürfe, daß die oberste Staatsgewalt selbst moralisch verpflichtet sei, die Gewissensfreiheit zu achten und zu schützen. Damit sind die Bedingungen gegeben, unter denen der moralische Glaube Raum gewinnen, die sichtbare Kirche ihrem wahren Ziele, der unsichtbaren, zustreben, mit der unsichtbaren Kirche das Reich Gottes erscheinen kann, nicht als ein messianisches Ende der Welt, wie es die Apokalypse verkündet, sondern als ein moralisches in dem Willen und den Gesinnungen der Menschen. „Das Reich Gottes kommt nicht in sichtbarer Gestalt. Man wird auch nicht sagen: siehe hier oder da ist es, denn sehet, das Reich Gottes ist inwendig in euch!" *)

IV.

Das Religionsgeheimniß.

1. Der Begriff des Mysteriums.

Unter dem Gesichtspunkte der Vernunftreligion erscheint die Kirche und ihre Gemeinschaft gegründet auf den moralischen Glauben. Diesem Begriff der Kirche liegt jenseits der Vernunftgrenzen eine andere Vorstellungsweise gegenüber, die den Grund der Kirche als ein undurchdringliches und heiliges Geheimniß betrachtet.

Heilig kann ein Geheimniß nur sein, sofern es moralischer Natur ist. Wie aber kann das Moralische geheimnißvoll sein?

*) Ebendas. III St. II Abth. — Bd. VI. S. 304—313.

Das Geheimniß verschließt sich der theoretischen Vernunft, es ist von Seiten unseres Verstandes undurchdringlich, weder erkennbar noch denkbar. Etwas kann sehr wohl unerkennbar sein und ist doch kein Geheimniß, das Unerforschliche ist nicht das Geheimnißvolle: die Freiheit ist kein Geheimniß und doch unerkennbar; die Schwere in der Natur ist allbekannt und doch in ihrem letzten Grunde unerforschlich. Also der Charakter des Geheimnisses liegt darin, daß etwas von uns nicht gedacht, nicht ausgesprochen, nicht mitgetheilt werden kann. Das Geheimnißvolle ist das Unmittheilbare; sein Gegentheil ist, was sich mittheilen läßt: das Oeffentliche. Was sich nie mittheilen läßt und seiner Natur nach stets verborgen bleibt, ist ein ewiges Geheimniß.

Es giebt Geheimnisse, die nicht ewig sind; sie gelten noch als Geheimnisse, aber der weiterdringende Geist hebt den Schleier und durchschaut, was der früheren Welt undurchdringlich war: solche Geheimnisse sind die verborgenen Kräfte der Natur. Aber jede Natureinsicht ist an sich mittheilbar; das Naturgeheimniß besteht nur darin, daß man die gewonnene Einsicht in die Beschaffenheit oder Behandlung der Naturkräfte nicht mittheilen will, daß man sie sorgfältig und geflissentlich geheim hält: ein solches Geheimniß ist ein „Arcanum". So sind auch die sogenannten geheimen Dinge in der politischen Welt an sich mittheilbar; nicht sie selbst, nur die Kenntniß davon ist verborgen; das Geheimniß besteht hier in der willkürlichen Geheimhaltung: solche politische Geheimnisse sind „Secreta", Dinge, die nicht alle Welt wissen soll und die nicht veröffentlicht werden dürfen.

Das ewige Geheimniß ist weder ein Arcanum noch ein Secretum. Es kann auch nicht in unserem moralischen Handeln gesucht werden, denn die Gesinnung ist zwar verborgen, aber mittheilbar. Ewig geheimnißvoll ist allein das göttliche Handeln:

dieses Geheimniß ist ein „Mysterium". Wir glauben an das höchste Gut, d. h. an eine moralische Weltordnung, vermöge deren die vollendete Sittlichkeit die Ursache der vollendeten Glückseligkeit bildet. Diese Weltordnung ist eine sittliche Weltregierung, eine solche Weltregierung ist göttliche Wirksamkeit; wir glauben an diese göttliche Wirksamkeit, aber wie sie geschieht, ist und bleibt uns ewig verborgen: in diesem Punkte liegt das Mysterium, in diesem Punkte wird der Vernunftglaube zum „Vernunftgeheimniß" *).

2. Das Mysterium der Weltregierung.

(Die Trinität.)

Die Regierung eines Staates wird gedacht als gesetzgebende, ausführende, rechtsprechende Gewalt. Nach dieser Analogie muß die göttliche Weltregierung oder Gott in seinem moralischen Verhältnisse zur Welt in diesen drei Formen gedacht werden: als Gesetzgeber, Regent und Richter der Welt. Als Gesetzgeber ist er absolut heilig, sein Zweck ist die Herrschaft des sittlichen Gesetzes in den Herzen der Menschen, das Reich Gottes auf Erden; als Regent ist er absolut gütig, er läßt unsere mangelhafte That durch die gute Gesinnung ergänzt werden und um der letzteren willen als voll gelten; als Richter ist er absolut gerecht, seine Gnade will verdient sein durch die gute Gesinnung.

Die drei menschlichen Staatsgewalten können wir als Bedingungen eines gerechten Staates nur getrennt, bagegen die drei göttlichen Gewalten der Weltregierung nur vereinigt denken: als eine Persönlichkeit in drei verschiedenen Beziehungen, als „die dreifache moralische Qualität des Weltoberhauptes". Diese Vorstellungsweise bildet die „Trinität des Vernunftglaubens";

*) Ebendas. III St. Allg. Anmerkg. — Bd. V. S. 314—316. S. 315 und 316 Anmerkg.

ihr Gegenstand ist die moralische Weltregierung, gedacht nach dem Postulate der Vernunft, nicht nach menschlichen Analogien, also gereinigt von allen anthropomorphischen Vorstellungen. In diesem Sinne darf die Trinität als „das Glaubenssymbol der ganzen reinen Religion" gelten. Auch die vorchristlichen Religionen enthalten in der Tiefe ihres Glaubens eine trinitarische Gottesvorstellung, die sich in verschiedenen Formen wiederfindet bei den alten Persern, Indern, Aegyptern, den späteren Juden u. s. f.

Praktisch genommen, ist die Trinität ein Vernunftglaube, d. h. ein durch die eigene Vernunft geoffenbartes Geheimniß; theoretisch genommen, ist sie ein vollständiges Mysterium, dessen Ausdruck, wie man ihn auch stellen mag, ein unverständliches Symbol bleibt *).

3. Das Mysterium der Berufung, Genugthuung und Erwählung **).

Jede der göttlichen Eigenschaften enthält ein unauflösliches Geheimniß, einen Verein von Bedingungen, die der menschliche Verstand niemals vereinigen kann. Gott als der Gesetzgeber der Welt gründet ein Reich, dessen Bürger zu sein alle Menschen berufen sind: dieses Reich ist Gottes Schöpfung, diese Bürger sind seine Geschöpfe. Nun ist die erste Bedingung zur Verwirklichung moralischer Zwecke, also zum Bürgerrecht in dem moralischen Reiche, die Freiheit, das unbedingte Vermögen der Selbstbestimmung. Wie können Geschöpfe frei sein? Wie läßt sich frei sein und geschaffen (berufen) sein vereinigen? In der Vorstellung Gottes als des moralischen Weltgesetzgebers liegt das unauflösliche Mysterium der „Berufung".

*) Ebendas. III St. Allg. Anmerkg. — Bd. VI. S. 317—20.

**) Ebendas. III St. Allg. Anmerkg. — Bd. VI. S. 320—25.

Gott als Regent der Welt macht, daß sein Gesetz erfüllt und die Menschen erlöst werden. Die Erlösung ist der Zweck der göttlichen Weltregierung. Aber böse, wie die Menschen in der Wurzel ihres Willens (von Natur) sind, können sie auch durch die Wiedergeburt dem Gesetze nicht völlig gerecht werden. Die Genugthuung geschieht durch die göttliche Güte, die durch fremdes Verdienst die Menschen erlöst. Also empfängt der Mensch ein Gut, das nicht von ihm selbst herrührt. Wie läßt sich diese Erlösung, die in einem Erlöstwerden besteht, mit der Spontaneität des menschlichen Willens vereinigen? Diese Vereinigung ist das Mysterium der „Genugthuung".

Gott als Richter der Welt entscheidet über Seligkeit und Verdammniß der Menschen. Vor dem gerechten Richter ist die Bedingung zur Seligkeit die gute Gesinnung. Nun ist der Mensch durch die ursprüngliche Beschaffenheit seines Willens nicht gut, er ist unfähig, von sich aus die gute Gesinnung in sich zu erwecken; es ist also Gott, der sie in ihm bewirkt. Verdient ist diese göttliche Wirkung durch nichts, denn was sie allein verdienen könnte, die gute Gesinnung des Menschen, ist erst die Folge jener göttlichen Wirkung. Also ist es Gott, der im Menschen die Bedingung zur Seligkeit schafft, ohne alles Verdienst, ohne allen Grund von Seiten des Menschen, also vollkommen grundlos, aus reiner Willkür, nach seinem unbedingten Rathschluß. Die Seligkeit und Verdammniß der Menschen ist eigentlich kein Richterspruch, sondern eine Wahl Gottes; er richtet nicht, er hat schon gerichtet, d. h. er hat erwählt die Einen zur Seligkeit, die Anderen zur Verdammniß. Wie vereinigt sich diese grundlose Wahl mit der nach Verdienst austheilenden Gerechtigkeit? Wie vereinigt sich die göttliche Gnade mit der göttlichen Gerechtigkeit? Durch den menschlichen Verstand

ist diese Vereinigung nicht zu begreifen: sie ist das Mysterium der „Erwählung“.

Alle diese Mysterien sind nur verschiedene Seiten eines und desselben großen Geheimnisses. Woher kommt in der Welt das Gute und Böse? Wie kann aus dem Bösen das Gute hervorgehen; wie können solche, die böse sind, gut werden? Warum werden es die Einen und nicht auch die Anderen? Warum beharren die Einen im Bösen, während sich die Anderen zum Guten bekehren? Alle diese Fragen treffen den verborgenen Grund der moralischen Welt, der sich nicht erhellen läßt durch Begriffe. Dieses intelligible Princip der Welt läßt sich nicht einsehen, wie die in der Natur wirksamen Kräfte oder die geheimen Beweggründe in der politischen Welt. Das moralische Weltgeheimniß liegt in der Erlösung des Menschen vom Bösen. Als Postulat der religiösen Vernunft ist diese Erlösung vollkommen gewiß und mittheilbar für alle Welt; als Object des Verstandes d. h. als Weltbegebenheit ist sie vollkommen unbegreiflich. Die Trinität ist nichts anderes als der Lehrbegriff dieses Glaubens, als der in ein Dogma verwandelte Erlösungsglaube, als der theologische Versuch, die Thatsache der Erlösung aus dem Wesen Gottes zu erklären.

Soll der christliche Glaube von anderen Glaubensarten durch eine theoretische Form unterschieden werden, so ist eine solche Erklärung nothwendig, und in dieser Rücksicht bildet die Trinität die classische Formel des Kirchenglaubens. Für den praktischen oder religiösen Glauben ist das Symbol gleichgültig; er glaubt die Erlösung, aber frägt nicht: wie ist sie möglich? Und nur auf diese Frage giebt das Symbol die aus dem Wesen Gottes geschöpfte, geheimnißvolle und unbegreifliche Antwort.

Fünftes Capitel.

Offenbarungs- und Vernunftglaube. Dienst und Afterdienst Gottes.

I.

Geoffenbarte und natürliche Religion.

1. Naturalismus, Rationalismus, Supernaturalismus.

Die Aufgabe der kantischen Religionslehre ist durchgängig kritisch. Hatte es sich in der Metaphysik um die reine Vernunft in Rücksicht der Erkenntniß, in der Sittenlehre um den reinen Willen gehandelt, so handelt es sich hier um den reinen Glauben. Die drei Hauptpunkte der bisherigen Untersuchung waren das radicale Böse, die Wiedergeburt und Erlösung, die Kirche als das moralische Gottesreich auf Erden. Es bleibt noch ein Punkt übrig, der mit der Lehre von der Kirche und dem Volke Gottes genau zusammenhängt: der Begriff des Gottesdienstes oder des Cultus. Wie die kritische Lehre überall das Aechte vom Unächten sondert, wie sie eben noch zwischen unsichtbarer und sichtbarer, wahrer und falscher Kirche unterschieden hatte, so gilt es jetzt den Unterschied zwischen „Dienst und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips"*).

*) Rel. innerhalb d. Gr. d. bl. V. Viertes Stück. Vom Dienst

Unser Gottesdienst richtet sich nach unserem Gottesglauben. Der religiöse Inhalt des letzteren ist Gott als moralischer Gesetzgeber der Welt, die Sittengebote (Pflichten) als Gottesgebote. Dieser Inhalt gilt in zwei möglichen Formen oder Vorstellungsweisen: entweder erscheinen uns jene Gebote darum als sittlich und verpflichtend, weil sie der göttliche Wille gegeben hat, oder sie erscheinen darum als göttlich, weil sie die ewigen Forderungen der sittlichen Vernunft sind. Im ersten Fall ist der Glaubensinhalt geoffenbart, weil er bestimmt wird durch eine göttliche Willensäußerung; im zweiten ist er natürlich, weil er gegeben ist durch unsere eigene Vernunft: jene Vorstellungsweise macht die „geoffenbarte", diese die „natürliche Religion".

Das Verhältniß zwischen Offenbarungs- und Vernunftglauben läßt sich aus drei Standpunkten beurtheilen: entweder gelten beide für unvereinbar, oder ihre Vereinigung gilt den Einen als eine mögliche, den Anderen als eine nothwendige; der erste Standpunkt erklärt die Offenbarung für unmöglich, der zweite läßt sie gelten (ohne sie für nothwendig zu halten), der dritte fordert sie; die „Naturalisten" verneinen die Offenbarung, die „Rationalisten" räumen ihre Möglichkeit ein, die „Supernaturalisten" behaupten die Nothwendigkeit der Offenbarung.

Wie urtheilt die kritische Philosophie? Sie kann die Unmöglichkeit der Offenbarung nicht beweisen und darum auch nicht behaupten: daher stimmt sie nicht mit den Naturalisten, die ihr dogmatisch erscheinen. Da sie die Unmöglichkeit der Offenbarung nicht beweisen kann, so kann sie auch deren Möglichkeit nicht widerlegen, sie läßt dieselbe gelten und stimmt in diesem Punkte mit den Rationalisten; sie kann die Nothwendigkeit der Offen-

und Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips oder von Religion und Pfaffenthum. — Bd. VI. S. 329—332.

barung nicht beweisen, darum weder bestreiten noch behaupten. Wenn nun die Supernaturalisten diese Nothwendigkeit nicht dogmatisch beweisen wollen, so kann ihr Streit mit den Rationalisten auf einer gemeinschaftlichen Grundlage geführt werden: beide anerkennen den sittlich-religiösen Glaubensinhalt und die Möglichkeit seiner Offenbarung; worüber sie streiten, ist der Werth der Offenbarung in Absicht auf die Religion, die Geltung und das Recht, welches die Offenbarung auf dem religiösen Gebiete beansprucht.

2. Die Offenbarung als Religionsmittel.

Die Lehre Christi.

Der religiöse Glaubensinhalt soll allgemein gültig sein, also mittheilbar für alle. Ist er nicht allgemein verständlich, sondern nur wenigen zugänglich, so ist die Religion nicht natürlich, sondern gelehrt. Gesetzt, die göttliche Offenbarung wäre nicht allgemein mittheilbar, so könnte die natürliche oder moralische Religion auch nie geoffenbart, und die geoffenbarte Religion nie die allgemein gültige sein: das war der Gesichtspunkt, unter dem Reimarus die geoffenbarte Religion bekämpfte; er zeigte, daß die Offenbarungsurkunden einer Einsicht und Erklärung bedürfen, die an einen besondern und ausschließenden Bildungsgrad geknüpft seien und darum die Geltung einer geoffenbarten Religion nothwendig einschränken.

Wenn aber der Inhalt der göttlichen Offenbarung rein moralisch, also mit dem sittlichen Vernunftgesetz identisch und darum allgemein mittheilbar ist, so verträgt sich eine solche Offenbarung mit dem Vernunftglauben, und es kann in diesem Falle geoffenbarte und natürliche Religion in der Hauptsache eines sein. Die Menschen hätten aus eigener Vernunft auf die geoffenbarten

Wahrheiten kommen können und sollen, nur würden sie niemals so früh darauf gekommen sein; die göttliche Offenbarung hat den langsamen und schwerfälligen Gang der menschlichen Vernunft beschleunigt, sie hat gehandelt, wie jede weise und richtige Erziehung, die ihren Zögling so leitet, daß er aus eigener Kraft sein Ziel sicherer und früher erreicht, als wenn er sich selbst und dem Zufall wäre überlassen geblieben: das war der Gesichtspunkt, unter dem Lessing in seiner Erziehung des Menschengeschlechts die Offenbarung in der Religion rechtfertigte. In derselben rationalen Weise will Kant die Verbindung zwischen Offenbarung und Religion gefaßt wissen. Die Offenbarung gelte als Religionsmittel, nicht als Religionsgrund: sie diene zur Entwicklung der Religion, nicht zu deren Erzeugung*).

Es giebt eine solche zugleich geoffenbarte und natürliche (rein moralische) Religion: die Lehre Christi. Hier ist der religiöse Glaubensinhalt vollkommen in der Tiefe der menschlichen Vernunft begründet; doch hat dieser Glaube seinen geschichtlichen Grund und Ausgangspunkt in Christus; er ist durch ihn der Welt offenbart worden. Was Christus der Welt offenbart hat, ist in seiner reinsten und einfachsten Form der moralische Glaube in seiner ganzen Vollkommenheit. Hier tritt zum erstenmal die sittliche Bestimmung des Menschen ohne alle Blendung klar und anschaulich vor das Auge der Welt: das Gute besteht allein in der Gesinnung, die böse Gesinnung ist schon die böse That, im Herzen hassen heißt tödten, alle Wahrheit ist Wahrhaftigkeit, die das innere Gesetz fordert und kein bürgerliches Erpressungsmittel dem Menschen abzwingen kann; die gute Gesinnung ist nur möglich durch die radicale Umwandlung des Willens, durch

*) Ebendas. IV St. I Theil. Vom Dienst Gottes in einer Religion überhaupt. — Bd. VI. S. 333—337.

die Vernichtung der Selbstsucht; wo die Herrschaft der Selbstsucht gebrochen ist, da verstummen die feindseligen Gesinnungen, der Durst nach Rache und der Haß gegen die Feinde; Liebe und Wohlwollen werden die Triebfedern des wiedergeborenen Willens, der sich selbst das göttliche Gebot giebt: „liebe Gott über alles und deinen Nächsten als dich selbst."

Diese durch Christus geoffenbarte Lehre enthält nichts, das, einmal ausgesprochen, nicht in der Tiefe jedes Gemüthes seinen natürlichen Widerhall findet und anerkannt wird als das Gebot der eigenen Vernunft, das jeder sich selbst geben sollte und könnte. In dieser Anerkennung haben die Gebote Christi sämmtlich ihre Geltung: sie gelten unbedingt, nicht um ihrer geschichtlichen Offenbarung, sondern um ihres menschlichen Ursprungs willen. So ist in Rücksicht der christlichen Gebote die Offenbarung nur das Mittel zu ihrer Verbreitung, zu ihrer öffentlichen Geltung, nicht die ausschließende und oberste Bedingung zu ihrer Geltung überhaupt *).

3. Die Offenbarung als Religionsgrund.

Der Glaube als Gehorsam. Kleriker und Laien.

Dieses richtige und normale Verhältniß zwischen Religion und Offenbarung wird umgekehrt, wenn die Offenbarung mehr sein will als Mittel zur Religion, wenn sie den Anspruch macht, den alleinigen Rechtsgrund der Religion zu bilden. Dann gelten die Gebote der Religion lediglich deßhalb, weil sie geoffenbart sind, weil es in den heiligen Schriften so geschrieben steht; dann gilt die Offenbarung nicht wegen ihres Inhalts, sondern wegen ihrer Thatsache: weil es so geschehen ist, weil es die heiligen Ur-

*) Ebendas. IV St. I Theil. I Abschn. Die christliche Religion als natürliche Religion. — Bd. VI. S. 237—344.

kunden so berichten. Jetzt ändert sich von Grund aus die Gestalt der Religion.

Die Offenbarung gilt als Statut. Die Gültigkeit ihres Inhalts ist bedingt nicht durch ihre Uebereinstimmung mit der moralischen Vernunft, sondern allein durch das Factum der Offenbarung. Dieses Factum soll geglaubt werden, unabhängig von dem Zeugniß und der Prüfung des Geistes in uns. Der Glaube wird zum Befehl, zur „fides imperata“; die Annahme dieses Glaubens wird mithin zur Befolgung eines Befehls, der Glaube verwandelt sich in Gehorsam, in den von der eigenen Vernunft unabhängigen, also blinden Gehorsam, er wird zur „fides servilis“.

Nur in dieser Form kann der Offenbarungsglaube allgemein werden. Der blinde Gehorsam gegen die Offenbarungsstatute läßt sich erzwingen und durch Zwang verbreiten. Dagegen ist die Einsicht in die Offenbarungsurkunde selbst, diese eigentliche Grundlage des Glaubens, eingeschränkt auf gewisse nur den wenigsten zugängliche Bedingungen, sie erfordert Schriftgelehrsamkeit zur Schrifterklärung. Ein Glaube aber, der sich auf Gelehrsamkeit gründet, ist nicht natürliche, sondern gelehrte Religion, deren Verbreitung nicht weiter reicht als der enge Kreis der Gelehrtenbildung. Wenn nun eine solche Religion, zu deren Beurkundung Gelehrsamkeit gehört, doch allgemein verbreitet werden soll, so müssen die Gläubigen, die Anhänger dieser Religion, in zwei grundverschiedene Klassen zerfallen: in Wissende und Gehorchende, in Kleriker und Laien. Jene sind die berufenen Glaubensinterpreten, die Verwalter der Glaubensvorschriften; diese glauben, was die Kleriker sagen. Die einen verhalten sich in Glaubenssachen befehlend, die anderen gehorchend. Wer nicht Kleriker ist, der ist Laie. Wo sich daher der Glaube

bloß auf die Thatsache der Offenbarung und deren Urkunde gründet, da folgt die Beherrschung der Laien durch die Kleriker, da liegt die Gefahr nahe, daß sich diese auf dem Glaubensgebiete einheimische Herrschaft auch über den Staat erstreckt, daß die Kleriker durch die Laien auch den Staat beherrschen, und der religiöse Glaube als despotische Gewalt auch im weltlichen Sinn auftritt. Wenn sich also die Offenbarung zum christlichen Glauben nicht als Mittel, sondern als alleinige Bedingung verhält, so muß diese Art der christlichen Religion sich kirchlich-hierarchisch gestalten. Ein solches Christenthum bleibt in seiner Grundlage jüdisch*).

II.

Der Afterdienst Gottes.

1. Der Religionswahn.

Von hier aus lassen sich die Folgen dieser Glaubensverfassung klar übersehen. Die Offenbarung gilt nicht als Religionsmittel, sondern als Religionsgrund. Demnach gilt auch der historische Offenbarungsglaube nicht als Mittel, sondern als Zweck der Religion. Der Besitz des Mittels erscheint in dieser Glaubensverfassung schon als der Besitz des Zwecks. Das äußere, gehorsame Bekenntniß der Glaubensstatute, der blinde Glaubensgehorsam erscheint jetzt als die Sache selbst, als die vollkommen fertige Religion.

Das Mittel hat nur relative Geltung. Wenn man ihm absolute zuschreibt, so giebt man ihm einen imaginären Werth und täuscht sich selbst über den wahren. Die Art dieser Täuschung läßt sich an einem Fall aus dem gewöhnlichen und pro-

*) Ebendas. IV St. I Th. II Abschn. Die christliche Religion als gelehrte Religion. — Bd. VI. S. 344—349.

fanen Menschenleben anschaulich machen. Das Geld repräsentirt den öffentlichen Werth der Dinge; es ist ein Mittel, wodurch wir uns so viele Bedingungen zum Genuß und zur Bildung verschaffen können; sein Zweck ist diese für uns und andere nützliche Verwendung. Ist der Besitz dieses Mittels auch schon der Besitz dieses Zweckes? Heißt Geld haben schon so viel als besitzen, was wir durch Geld erwerben können? Wer sich dieß einbildet, wird vollkommen befriedigt sein im bloßen Besitze des Geldes, er wird von dem Gelde nichts weiter wollen als es besitzen, er wird meinen, durch diesen Besitz alles Weitere entbehren zu können oder eigentlich schon zu haben: diese Einbildung macht den Geiz; der Besitz des Geldes erscheint dem Geizigen als der Besitz alles Anderen, als der absolute Besitz, der zu wünschen nichts übrig läßt. Diese Täuschung nennen wir Wahn. Wer im Besitze der Religionsmittel schon meint, auch im Besitze der Religionszwecke zu sein, wer sich für erlöst hält durch den bloßen Gehorsam gegen die Glaubensstatute, durch die Befolgung der Glaubensbefehle, dessen Täuschung ist der „Religionswahn". Wenn ein statutarischer Glaube als die nothwendige und oberste Bedingung des religiösen und gottwohlgefälligen Lebens gilt, so ist davon der Religionswahn die nothwendige Folge*).

2. Rechtfertigung durch den Cultus.

Es ist eine nothwendige Folge dieses Wahnes, daß der Dienst Gottes in etwas Anderes gesetzt wird als die gute Gesinnung und den sittlichen Lebenswandel. Was dieses Andere auch sei, unabhängig von der Gesinnung ist es ein äußerliches, mora-

*) Ebendas. IV St. II Theil. Vom Afterdienst in einer statut. Rel. §. 1. — Bd. VI. S. 350—53.

lisch werthloses Thun, das als Gottesdienst gelten will, als solcher befohlen, als solcher gläubig gehorsam geübt wird. So erzeugt sich der unächte Cultus, „der Afterdienst unter der Herrschaft des guten Princips". Die Befolgung des Religionswahns kann nichts anderes sein als „Afterdienst Gottes".

Was man ohne geläuterten und in der Wurzel umgewandelten Willen thun kann, das ist vor Gott vollkommen werthlos und gilt nicht durch den Religionsglauben, sondern bloß durch den Religionswahn. Es ist dabei vollkommen gleichgültig, was man zur vermeintlichen Ehre Gottes äußerlich thut: ob der Gottesdienst in öffentlichen Feierlichkeiten und Anpreisungen oder in persönlichen Aufopferungen, Büßungen, Kasteiungen, Wallfahrten u. dgl. besteht; ob man zur Ehre Gottes Worte oder Naturgüter oder die eigene Person selbst opfert. „Alles, was außer dem guten Lebenswandel der Mensch noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes."

Wenn einmal der Schwerpunkt des Gottesdienstes in etwas Anderes fällt als das moralische Leben, so ist dem falschen Cultus Thor und Thür geöffnet und nicht mehr abzusehen, wo er Halt machen soll. Hat sich einmal die Religion in den Religionswahn verkehrt, so ist die Folge ein grenzenloser Afterdienst. Man bilde sich nicht ein, daß man auf diesem Gebiete des äußerlichen und unächten Cultus Grenzen bestimmen und Unterschiede feststellen könne. Es macht keinen Unterschied, ob der äußeren Opfer mehr oder weniger sind, ob ihre Form gröber oder feiner ist; sie sind im Principe werthlos, darum ist ihr Gradunterschied, wenn es einen giebt, im Principe gleichgültig. „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern in Loretto oder Palästina an-

stellt, ob er seine Gebetsformel mit den Lippen oder wie der Tibetaner durch ein Gebetrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Werth. Es kommt hier nicht sowohl auf den Unterschied in der äußeren Form, sondern alles auf die Annehmung oder Verlassung des alleinigen Princips an, Gott entweder nur durch die moralische Gesinnung, sofern sie sich in Handlungen als ihrer Erscheinung als lebendig darstellt, oder durch frommes Spielwerk und Nichtsthuerei wohlgefällig zu werden."

Diesem falschen Gottesdienst, welcher Art er auch sei, liegt der Wahn zu Grunde, man könne durch eine äußere Cultushandlung Gott genugthun, sich ihm wohlgefällig machen, sich vor Gott rechtfertigen: es ist der Glaube an eine Rechtfertigung durch den Cultus. Dieser vermeintlichen Rechtfertigung gegenüber steht die Rechtfertigung durch den Glauben (d. h. die Wiedergeburt) und durch die Gnade. Der Glaube an eine Rechtfertigung durch den Cultus ist Religionswahn oder Aberglaube*).

3. Fetischdienst und Pfaffenthum.

Wenn nun als Bedingung des göttlichen Wohlgefallens doch die gute Gesinnung gilt, diese aber für eine Gnadenwirkung Gottes in uns erklärt wird, so folgt dem ersten Wahne ein zweiter. Man muß dann meinen, durch die äußere Cultushandlung diese Gnadenwirkung erzeugen, gleichsam den göttlichen Beistand dadurch an sich ziehen und herbeirufen, die göttliche Gnade sich geneigt machen zu können; dann schreibt man dem äußeren Thun eine übersinnliche Kraft, der natürlichen Ursache eine übernatürliche Wirkung, der sinnlichen That eine wunder-

*) Ebendas. IV St. II Th. §. 2. — Bd. VI. S. 353—359.

wirkende Macht zu. Dieß aber heißt zaubern und, wenn es in Rücksicht auf Gott geschieht, „fetischmachen"; der von der Gesinnung und der Willensumwandlung unabhängige Gottesdienst ist „Fetischdienst"; der Glaube an eine kirchliche Observanz als nothwendiges Mittel zur Erlösung ist „Fetischglaube". Wo dieser Glaube herrscht, wo das oberste Glaubensgesetz den Cultus oder gewisse Cultusformen zur Bedingung der Seligkeit macht, da ist die moralische Freiheit der Menschen vollkommen unterdrückt und der kirchliche Despotismus im uneingeschränktesten Sinne vorhanden. In einer solchen Kirche herrscht nicht Gott, sondern der Klerus: die Verfassung einer solchen Kirche ist „Pfaffenthum". „Das Pfaffenthum ist also die Verfassung einer Kirche, sofern in ihr ein Fetischdienst regiert, welches allemal da anzutreffen ist, wo nicht Principien der Sittlichkeit, sondern statutarische Gebote, Glaubensregeln und Observanzen die Grundlage und das Wesentliche derselben ausmachen."

Ein solcher Religionswahn verdirbt nothwendig auch die Vorstellung von Gott. Ein Gott, dessen Wohlgefallen wir durch den Cultus zu erwerben glauben, wird von eben diesem Glauben durch die trübsten menschlichen Analogien verunstaltet: er wird vorgestellt als ein Wesen, das sich durch den Schein blenden und bestechen läßt, dessen Gnade man durch Lobpreisungen, Schmeicheleien, Demüthigungen und Geschenke gewinnen könne; der Gottesdienst wird zum „Hofdienst", der Gott zum Götzen, das Ideal zum „Idol", und der ihm gewidmete Cultus zur vollkommenen „Idololatrie"*).

*) Ebendas. IV St. II Th. §. 3. Vom Pfaffenthum als einem Regimente im Afterdienst des guten Princips. — Bd. VI. S. 359 bis 365. S. 370. Vgl. S. 333 Anmerkg. S. 351 Anmerkg.



4. Die Wahrhaftigkeit des Glaubens und deren Gegentheil.

Fanatismus und Heuchelei.

Wenn Gott als das über allen menschlichen Neigungen erhabene und absolut heilige Wesen vorgestellt wird, so lautet das göttliche Gebot: „ihr sollt heilig sein, denn ich bin heilig!“ Vor diesem Gotte kann uns nichts weiter rechtfertigen als die reine Gesinnung und das gottselige Leben. Indessen macht auch dieser Begriff noch nicht allein den moralischen Glauben. Denn noch steht die Frage offen: welches ist die Bedingung unseres inneren gottwohlgefälligen Lebens? Wenn diese Bedingung, die erste und oberste, nicht in die Tugend, in unsere eigenste und innerste That, sondern in die göttliche Gnade und eine fremde Genugthuung gesetzt wird, so ist der Glaube nicht rein moralisch, so ist die Religion ihrem wahren Ursprunge untreu und auf dem Wege zur Idololatrie. Wenn die Bedingung zur Gottseligkeit etwas Anderes als die Tugend, die Begründung der Religionslehre etwas Anderes als die Tugendlehre sein soll, so suchen wir die göttliche Gnade und Versöhnung auf einem Wege, den nicht die Tugend, nicht unser eigener Wille sich bahnt im siegreichen Kampfe mit dem Bösen; dann ist der Erlösungs- und Versöhnungsglaube, welcher Art er auch sei, in seinem Grunde nicht mehr rein moralisch und darum in seiner Wurzel schon verkehrt. Der Grund des Glaubens macht den Charakter der religiösen Gemüthsart. Von diesem Grunde hängt es ab, ob wir der Erlösung *gewiß* sind oder nicht. Die religiöse Gemüthsverfassung ist eine ganz andere, wenn diese Gewißheit in ihr lebt, eine ganz andere, wenn sie ihr mangelt. Es giebt nur eine einzige Form der Glaubensgewißheit: die moralische. Nur wenn die

Tugend und die sittliche Wiedergeburt den Anfang gemacht hat, können wir vollkommen gewiß sein, daß das Ende die Erlösung sein wird. Ohne diese Bedingung ist aller Glaube unsicher; er fühlt sich auch unsicher; das Gefühl dieser Unsicherheit und nichts Anderes ist es, das den Glauben so leicht fanatisch macht. Nur der moralische Glaube ist nie fanatisch, weil er seiner Sache ganz gewiß ist. Jede Ueberzeugung, die im Innersten die Gewißheit entbehrt, auf der sie fest und sicher ruht, wird böse, wenn ihr eine andere Ueberzeugung widerspricht, wenn sie auch nur einer anderen Ueberzeugung begegnet. Daß sie sich erhitzt und böse wird, ist der Anfang des Fanatismus und die Folge ihrer eigenen innersten Unsicherheit. Die Erscheinung des Fanatismus ist nicht anders zu erklären. Hier zeigt sich, warum der Fanatismus besonders in der Religion zu Hause ist: weil hier die Ueberzeugungen gar nichts gelten, wenn sie nicht absolut gewiß sind. Nur vollkommene Gewißheit giebt dem Glauben das sichere und nie wankende Gefühl des wahren Muthes; diesen Muth hat nur der moralische Glaube, kein anderer; von diesem Muthe ist z. B. der Haß des jüdischen Glaubens gegen die Nichtjuden, der Stolz des alten Islam, die Kleinmüthigkeit der Hindus, die passive Frömmigkeit einer gewissen Form des christlichen Glaubens durchaus verschieden. Die Tugend allein giebt den Muth, auf eigenen Füßen zu stehen. Wenn der Glaube auf einem anderen Grunde ruht, so hält er sich an Bedingungen, von denen er nie gewiß sein kann, daß sie erlösende Kraft haben. In Wahrheit ist er auch ungewiß und unsicher trotz aller Sicherheit, die zu besitzen er sich und anderen einbildet. Sein ganzes Ansehen zeugt gegen ihn, er sieht nicht aus wie Einer, der innerlich seiner Sache vollkommen gewiß ist; er hofft alles von der göttlichen Gnade, alles davon, daß er an diese Gnade glaubt; er ist nur besorgt,

sich dieselbe geneigt zu machen, er sucht sie auf allen möglichen Wegen, nur nicht durch die eigene sittliche Kraft, da er auch diese erst von der göttlichen Gnade hofft. So geräth er in „einen ächzenden, moralisch passiven Zustand, der nichts Großes und Gutes unternimmt, sondern alles von Wünschen erwartet". So entsteht die Vorstellung eines Gottes, dessen Wohlgefallen durch andere Mittel erworben werden kann als durch die Tugend, und so wird jeder Glaube, dessen Grund der rein moralische nicht ist, der von etwas Anderem anhebt als der eigenen Wiedergeburt, ein falscher Gottesglaube, der sich in nichts von der Idololatrie unterscheidet*).

Es ist eine rein moralische Pflicht gegen uns selbst, und zwar die erste von allen, daß wir nichts versichern, nichts betheuern, als wovon wir vollkommen überzeugt oder dessen wir vollkommen gewiß sind. In der genauen Erfüllung dieser Pflicht besteht die Wahrhaftigkeit. Wer alles, wovon er überzeugt ist, auch sagt und öffentlich ausspricht, der ist offenherzig; wer nichts sagt, wovon er nicht überzeugt ist, der ist aufrichtig. Der Offenherzige sagt alles, was er mit Ueberzeugung glaubt; der Aufrichtige glaubt alles mit Ueberzeugung, was er sagt. Die Pflicht der Wahrhaftigkeit fordert unter allen Umständen die Aufrichtigkeit, sie fordert nicht ebenso die Offenherzigkeit. Ohne Aufrichtigkeit giebt es gar keine Wahrhaftigkeit. Wer wirklich aufrichtig ist, der kann n i e lügen, er kann nie eine Unwahrheit sagen. Man mache uns nicht etwa folgenden Einwand: es könne der Fall sein, daß wir nach unserm besten Wissen eine Aussage machen, aber unser Wissen selbst sei nicht das beste, die Sache verhalte sich anders als wir meinen, so haben wir zwar

*) Ebendas. IV St. II Th. §. 3. — Bd. VI. S. 367—370. S. 369. Anmerkg.

eine Unwahrheit behauptet, man könne aber nicht sagen, daß wir gelogen haben; wir hätten ja die Sache in der That nicht besser gewußt als wir sie dargestellt. Hier scheint die Wahrhaftigkeit in der Form mit der Unwahrheit im Inhalte der Aussage sich zu vertragen. Dieser Schein ist nichtig. Wer nicht vollkommen überzeugt ist, der kann nie glauben, daß er vollkommen überzeugt ist, der wird bei einiger Selbstprüfung finden, daß seiner vermeintlichen Ueberzeugung alle Gewißheit oder wenigstens die letzte Gewißheit fehlt. Also betheuere er die Sache nicht, von der ihm die gewisse Ueberzeugung fehlt; er versichere nicht, was ihm nicht sicher ist; wenn er es dennoch thut, so hat er gegen besseres Wissen eine Versicherung gegeben, die er niemals geben durfte, wenn es ihm Ernst war, die Pflicht der Wahrhaftigkeit zu erfüllen. Die Unwahrheit der Sache ist immer eine Instanz gegen die Wahrhaftigkeit dessen, der sie versichert. Nicht in der Unwahrheit der Sache liegt das Kennzeichen der Lüge, denn jeder kann irren, sondern in dem Schein der Sicherheit, den die Aussage annimmt. In diesem Punkte giebt es keine Selbsttäuschung. Die Wahrheit der Sache ist nicht in allen Fällen ein Zeugniß für die Wahrhaftigkeit dessen, der sie behauptet. Es giebt Dinge, von deren Dasein und Beschaffenheit kein Mensch eine absolute Gewißheit haben kann. Wer dennoch mit vollkommener Sicherheit über diese Dinge urtheilt, der ist unwahr, selbst in dem Fall, daß er die Wahrheit, objectiv genommen, gesagt hätte.

Ueber die Wahrhaftigkeit und deren Gegentheil entscheidet nie das Object, sondern allein das Gewissen. Das Gewissen sagt uns, ob wir wahrhaftig sind oder nicht. Es sagt zu jedem, der mit Sicherheit behauptet, was er ohne Sicherheit weiß: „du lügst!" Wo es sich also um die Pflicht der Wahrheit handelt, da ist das Gewissen der einzige Leitfaden.

Wo wir schweigen dürfen, ohne eine Pflicht zu verletzen, da brauchen wir nicht offenherzig zu sein. Wenn es die Pflicht gebietet, unseren Glauben zu bekennen, da fordert die Pflicht der Wahrhaftigkeit unbedingt, daß wir nichts bekennen, nichts betheuern oder gar beschwören, wovon wir nicht vollkommen überzeugt sind. Diese Gewißheit hat allein der moralische Glaube. Nur was wir moralisch sind und sein sollen, ist vollkommen gewiß: das sagt uns das Gewissen selbst. Von einem Factum außer uns giebt es keine absolute Gewißheit in uns: darum kann kein Geschichts- oder Offenbarungsglaube absolut gewiß sein. Ein bloßer Geschichtsglaube, weil ihm die moralische Gewißheit fehlt, läßt sich nicht betheuern oder als absolut gewiß behaupten; eine solche Betheurung läßt sich von anderen nicht fordern; wer diese Betheurung verweigert oder andersgläubig ist, läßt sich nicht verdammen. Diese Betheurung, Forderung, Verdammung ist niemals wahrhaftig, sie kann es nicht sein, sie ist darum stets, wenn sie geschieht, gewissenlos. Darin liegt der Grund, warum jede Verurtheilung im Namen des Glaubens (der moralische Glaube verurtheilt nie), warum jedes verdammende Ketzergericht gewissenlos urtheilt. Ein gewissenhafter Ketzerrichter ist so gut eine contradictio in adjecto, als das hölzerne Eisen und der viereckige Kreis. „Wenn sich der Verfasser eines Symbols, wenn sich der Lehrer einer Kirche, ja jeder Mensch, sofern er innerlich sich selbst die Ueberzeugung von Sätzen als göttlichen Offenbarungen gestehen soll, fragte: getrauest du dich wohl in Gegenwart des Herzenskündigers mit Verzichtung auf alles, was dir werth und heilig ist, dieser Sätze Wahrheit zu betheuern? so müßte ich von der menschlichen (des Guten doch wenigstens nicht ganz unfähigen) Natur einen sehr nachtheiligen Begriff haben, um nicht vorauszusehen, daß auch der kühnste Glaubenslehrer hierbei zittern

müßte. Der nämliche Mann, der so dreist ist zu sagen: wer an diese oder jene Geschichtslehre als eine theure Wahrheit nicht glaubt, der ist verdammt, der müßte doch auch sagen können: wenn das, was ich euch hier erzähle, nicht wahr ist, so will ich verdammt sein! — Wenn es jemand gäbe, der einen solchen schrecklichen Ausspruch thun könnte, so würde ich rathen, sich in Ansehung seiner nach dem persischen Sprichwort von einem Hadgi zu richten: ist jemand einmal als Pilger in Mekka gewesen, so ziehe aus dem Hause, worin er mit dir wohnt; ist er zweimal dagewesen, so ziehe aus derselben Straße, wo er sich befindet; ist er aber dreimal da gewesen, so verlasse die Stadt oder gar das Land, wo er sich aufhält."

Jede Unaufrichtigkeit in Glaubenssachen ist Heuchelei. Wer einen Glauben betheuert ohne innere vollkommene Ueberzeugung, ist ein Heuchler. Gegen die Heuchelei schützt keineswegs der Vorwand, daß die öffentliche Gewalt das Glaubensbekenntniß befiehlt. Heuchelei ist das Gegentheil der Wahrhaftigkeit in Rücksicht der Religion. Ueber die Wahrhaftigkeit entscheidet nie eine öffentliche Vorschrift, sondern allein das Gewissen. Wenn man also den vorgeschriebenen Glauben behauptet ohne innerste Gewißheit, so ist man der Kirche gehorsam und vor dem eigenen Gewissen ein Heuchler. „O Aufrichtigkeit! du Asträa, die du von der Erde zum Himmel entflohen bist, wie zieht man dich (die Grundlage des Gewissens, mithin aller inneren Religion) von da zu uns wieder herab? Ich kann es zwar einräumen, wie wohl es sehr zu bedauern ist, daß Offenherzigkeit (die ganze Wahrheit, die man weiß, zu sagen) in der menschlichen Natur nicht angetroffen wird. Aber Aufrichtigkeit (daß alles, was man sagt, mit Wahrhaftigkeit gesagt sei) muß man von jedem Menschen fordern können, und wenn auch selbst dazu keine An-

lage in unserer Natur wäre, deren Cultur nur vernachlässigt wird, so würde die Menschenrace in ihren eigenen Augen ein Gegenstand der tiefsten Verachtung sein müssen."

Mit der moralischen Freiheit in der Religion nimmt im gleichen Maße die Wahrhaftigkeit ab; in eben dem Maße wächst die Heuchelei. Denn wer hier nicht wahrhaftig ist, der ist schon ein Heuchler. Unter der Herrschaft eines statutarischen Glaubens wird die Heuchelei zur Gewohnheit und kommt bis zum Grade einer behaglichen Unbefangenheit. Man empfiehlt für das Glaubensbekenntniß das weiteste Gewissen gleichsam als Sicherheitsmaxime nach dem argumentum a tuto: das Sicherste sei, alles zu glauben und diesen Glauben unbedenklich zu betheuern; wenn manches unwahr und unnütz sei, so sei doch nichts schädlich, und der liebe Gott werde sich schon das Beste herausnehmen. Der sicherste Glaubensgrundsatz sei: „je mehr desto besser!" Bis dahin können Menschen gebracht werden: daß sie die Religion als Mittel brauchen, um ihrem Vortheil im gemeinen Sinne des Worts die letzte Spur von Wahrhaftigkeit zu opfern*)!

III.

Der wahre Gottesdienst.

Nur der moralische Glaube ist vollkommen gewiß und darum gültig für alle. Ihn berührt nicht der Unterschied zwischen Gelehrten und Nichtgelehrten; dieser Unterschied berührt den Geschichtsglauben und begrenzt dessen Mittheilbarkeit. Um sich den Inhalt des Geschichtsglaubens anzueignen, dazu gehören Mittel der Einsicht und Untersuchung, die nicht jedem zugänglich sind:

*) Ebendas. IV St. II Th. §. 4. Vom Leitfaden des Gewissens in Glaubenssachen. — Bd. VI. S. 370—376. Vgl. bes. S. 374, S. 375, u. 376 Anmerkg. 1 u. 2.

von dieser Seite öffnet sich der Geschichtsglaube bloß den Gelehrten. Von Seiten seiner Form, als eine Erzählung von Begebenheiten, öffnet sich der Geschichtsglaube der Menge und scheint durch diese Form ganz besonders geeignet, Volksreligion zu werden; aber gerade von dieser Seite verschließt er sich wieder den Gelehrten, die in der Erforschung und Untersuchung jener Begebenheiten so viele Bedenklichkeiten und unsichere Stellen finden, die ihnen den Glauben in dieser Form verleiden. So bleibt als die allgemein mittheilbare, für alle Menschen gültige, von der gelehrten Bildung unabhängige Religion nur die moralische übrig.

Wenn aber der Geschichts- und Offenbarungsglaube durch den moralischen bedingt ist, so erhellt von hier aus der wahre Grund und religiöse Werth des Cultus. Der Cultus soll nicht etwa zerstört, seine Verbindung mit der Religion soll nicht getrennt werden, nur an die Stelle der falschen Verbindung soll die richtige treten. Die Verbindung ist falsch, wenn der Cultus die Bedingung der Religion ist, wenn die Religion ganz im Cultus besteht; die Verbindung ist richtig, wenn die Religion als sittliche Gesinnung dem Cultus zu Grunde liegt und dieser nichts anderes ist als die Darstellung oder das Sinnbild des Glaubens. „So viel liegt, wenn man zwei gute Sachen verbinden will, an der Ordnung, in der man sie verbindet! In dieser Unterscheidung besteht die wahre Aufklärung*)."

Hieraus leuchtet ein, in welchem Sinne Kant den Cultus billigt, in welchem er ihn verwirft: er läßt ihn gelten als moralisches Symbol, nicht gelten als mystisches Gnadenmittel.

Als moralisches Symbol ist der Cultus ein Sinnbild der guten Gesinnung, ein sinnbildliches oder symbolisches Handeln.

*) Ebendaselbst. IV St. II Th. §. 3. — Bd. VI. S. 363.

Die gute Gesinnung will sich innerlich befestigen in der Tiefe des eigenen Gemüthes, nach außen verbreiten in der Menschheit, fortpflanzen von Geschlecht zu Geschlecht, erhalten in der moralischen Gemeinschaft: in dieser Befestigung, Ausbreitung, Fortpflanzung und Erhaltung des wiedergeborenen Willens oder des praktischen Glaubens besteht das Reich Gottes auf Erden. Als ein Sinnbild der Befestigung erscheint die stille Andacht, das Privatgebet, die Einkehr des Menschen in das Innerste seines Gemüths; ein Sinnbild der Ausbreitung ist die Theilnahme an der öffentlichen Gottesverehrung, das Kirchengehen; als ein Sinnbild der Fortpflanzung gilt die Aufnahme der Kinder in das Reich Gottes, die Taufe; als ein Sinnbild endlich der Erhaltung das gemeinschaftliche gläubige Mahl, die Communion.

Die Bedeutung des Sinnbildes liegt nicht im Bilde, sondern im Sinn. Der bedeutungsvolle Sinn dieser Cultushandlungen ist die moralische Gesinnung. Ohne diese ist jeder Cultus werthlos. Der Werth, den die Cultushandlung unabhängig von der Gesinnung haben soll, ist eine Einbildung, welche der Religionswahn erzeugt: dann ist die Bedeutung der Cultushandlung nicht mehr moralisch, sondern mystisch und sacramental; dann gilt die Handlung nicht als Sinnbild, sondern als Gnadenmittel, dem eine erlösende Kraft, eine Gott wohlgefällige Beschaffenheit inwohnt, ohne Rücksicht auf unsere Gesinnung. Eine solche Cultuslehre widerspricht auf doppelte Weise den reinen Religionsbegriffen: sie macht erstens die göttliche Gnade unabhängig von der menschlichen Gesinnung und diese selbst zu einer Gnadenwirkung Gottes; sie bedingt zweitens die göttliche Gnade durch ein äußeres Thun, ein Werk, dem sie die magische Kraft zuschreibt, das göttliche Wohlgefallen zu gewinnen. Die grundlose Gnade widerstreitet dem Begriff der Gerechtigkeit, die durch

äußere Mittel bedingte und auf den Menschen herabgelenkte Gnade ist gar nicht mehr Gnade, sondern „Gunst". So wird durch eine solche Cultuslehre der Gottesglaube bis zur Idololatrie verdorben und die Menschen verführt, statt „Diener Gottes" lieber „Günstlinge und Favoriten des Himmels" sein zu wollen. „Zu diesem Ende befleißigen sie sich aller erdenklichen Förmlichkeiten, wodurch angezeigt werden soll, wie sehr sie die göttlichen Gebote verehren, um nicht nöthig zu haben, sie zu beobachten, und damit ihre thatlosen Wünsche auch zur Vergütung der Uebertretung derselben dienen mögen, rufen sie: „Herr! Herr!" um nur nicht nöthig zu haben, „den Willen des himmlischen Vaters zu thun," und so machen sie sich von den Feierlichkeiten im Gebrauch gewisser Mittel zur Belebung wahrhaft praktischer Gesinnungen den Begriff als von Gnadenmitteln an sich selbst*)."

IV.

Summe der kantischen Religionslehre.

Kant und Lessing.

Vergleichen wir die kantische Religionslehre, wie sie das Böse, die Erlösung, die Kirche und den Cultus zusammenhängend aus einem Grundgedanken entwickelt hat, mit den geschichtlich gegebenen Glaubensformen, so macht sie gegen alle Religionen gemeinschaftliche Sache mit dem moralischen Kern und der Idee des Christenthums, sie verhält sich innerhalb der christlichen Kirche durchaus negativ zur katholischen, durchaus bejahend zum Kern der protestantischen Lehre; sie steht innerhalb des Protestantismus in der Lehre von der göttlichen Gnade gegen die calvinistische Glaubenstheorie, in der Lehre von den Sacramenten auf Seiten der reformirten Vorstellungsweise gegen die magische

*) Ebendas. II St. Allg. Anmerkg. — Bd. VI. S. 376—389.

des katholischen und gegen die mystische des lutherischen Glaubens.

Die kantische Religionslehre deckt sich mit keinem kirchlichen Dogma; sie ist sich dieser Ungleichheit deutlich bewußt und verhehlt sie nirgends. Darf man sie mit außerkirchlichen Lehren vergleichen, ich meine mit Begriffen des freien, nicht kirchlich gebundenen Christenthums, mit religiösen Vorstellungen ohne symbolische Geltung, so ist die größte Uebereinstimmung zwischen Kant und Lessing. In keinem Punkte hat Lessing die Aufklärung seines Zeitalters mehr überflügelt, als in seinen religiösen Begriffen; in keinem ist er der kritischen Philosophie näher gekommen. Sein Gegensatz zu Reimarus, in welchem die Aufklärung am weitesten vorgeschritten war, berührt schon den kantischen Standpunkt; er weiß die Offenbarung so zu begreifen, daß ihr das Kriterium der allgemeinen Geltung nicht fehlt. Mit Lessing's tiefsinniger Ansicht von der Offenbarung als einer „Erziehung des Menschengeschlechts" ist Kant ganz einverstanden; er urtheilt über die Geschichte der Kirche genau so wie Lessing über die Geschichte der Religion.

Kant würde zum Repräsentanten der idealen Religion vielleicht nicht eben einen Juden genommen haben, aber gewiß einen Menschen, der so denkt und handelt, wie Lessing's Nathan. Soll der kantische Religionsbegriff durch ein Charakterbild anschaulich gemacht werden, welches ihm zeitlich nahe steht, so ist es Nathan der Weise, in dem diese Religion ihren vorbildlichen Ausdruck gefunden*). Was Kant die „Religion des guten Lebenswandels" genannt hat im Gegensatz zur „Religion der Gunstbewerbung", das ist hier verkörpert, die eine in Nathan, die andere im Pa-

*) Vgl. meine Schrift „Lessing's Nathan der Weise, Idee und Charaktere der Dichtung." (Cotta 1864.)

triarchen. Die Pflicht, ein guter Mensch zu sein, ist in Nathan die erste; „die große Pflicht zu glauben", abgesehen von aller Gesinnung, gilt dem Kirchenfürsten als die oberste von allen, die Gesinnung und das innere Leben hält er für nichts. Den Glauben praktisch zu machen, die Religion zu läutern von aller unfruchtbaren Glaubensschwärmerei, das ist in Nathan's Erziehung die weise und wahrhaft fromme Absicht. Was gilt ein Glaube, der sich nicht praktisch bethätigen kann? Wenn sich Recha's Phantasie im frommen Wunder- und Engelglauben wohlgefällt, so zeigt ihr Nathan den unfruchtbaren Kern in dieser schimmernden Hülle.

„— einem Engel, was für Dienste,
Für große Dienste könnt ihr dem wohl thun?
Ihr könnt ihm danken; zu ihm seufzen, beten;
Könnt in Entzückung über ihn zerschmelzen;
Könnt an dem Tage seiner Feier fasten,
Almosen spenden. — Alles nichts. — Denn mich
Deucht doch immer, daß ihr selbst und euer Nächster
Hierbei weit mehr gewinnt als er. Er wird
Nicht satt durch euer Fasten; wird nicht reich
Durch eure Spenden; wird nicht herrlicher
Durch euer Entzücken; wird nicht mächtiger
Durch euer Vertrauen. Nicht wahr? Allein ein Mensch!"

Die Religion des guten Lebenswandels im Gegensatze zur bloßen Glaubensschwärmerei ist das Thema in Nathan's erster Unterredung mit Recha. Derselbe Gegensatz ist das erste Thema in Kant's Religionslehre und läßt sich nicht besser aussprechen als mit jener Mahnung Nathan's:

„— Geh! — Begreifst du aber,
Wie viel **andächtig schwärmen** leichter, als

Gut handeln ist? Wie gern der schlaffste Mensch
Andächtig schwärmt, um nur — ist er zu Zeiten
Sich schon der Absicht deutlich nicht bewußt —
Um nur gut handeln nicht zu dürfen?"

Und auf die Frage Saladin's, welcher Glaube der wahre sei, ist Nathan's positive Antwort genau dieselbe, welche die kantische Religionslehre giebt. Der wahre Glaube ist moralisch bedingt, nicht historisch; die verschiedenen Glaubensarten, sofern sie ausschließend sind, gründen sich auf Geschichte, geschrieben oder überliefert! Es giebt nur ein Kriterium des wahren Glaubens, nur eine ächte Glaubensfrucht: das sittliche Handeln. Wo unter den Folgen des Glaubens sich eine feindselige und eben darum selbstsüchtige Gesinnung kundgiebt, da darf man sicher schließen, daß der Glaube an der Wurzel verfälscht ist, und der Ring unächt. So lange man den Besitz eines Mittels für den Besitz des Zweckes hält, ist man im Religionswahn befangen und weit entfernt vom wahren Glauben. Der Besitz des Ringes ist nicht der Besitz seiner Kraft, vor Gott und Menschen angenehm zu machen. Das ist die Entscheidung Nathan's, die er seinem Richter in den Mund legt:

„— Ich höre ja, der rechte Ring
Besitzt die Wunderkraft beliebt zu machen,
Vor Gott und Menschen angenehm. Das muß
Entscheiden! denn die falschen Ringe werden
Doch das nicht können! — Nun; wen lieben zwei
Von euch am meisten? — Macht, sagt an! Ihr schweigt?
Die Ringe wirken nur zurück? Und nicht
Nach außen? Jeder liebt sich selber nur
Am meisten? — O so seid ihr alle drei

Betrogene Betrüger! Eure Ringe
Sind alle drei nicht ächt. Der ächte Ring
Vermuthlich ging verloren. Den Verlust
Zu bergen, zu ersetzen, ließ der Vater
Die drei für einen machen. — Wenn ihr
Nicht meinen Rath statt meines Spruches wollt:
Geht nur! — Mein Rath ist aber der: ihr nehmt
Die Sache völlig wie sie liegt. Hat von
Euch jeder sicher seinen Ring von seinem Vater:
So glaube jeder sicher seinen Ring
Den ächten. — — — Wohlan!
Es eifere jeder seiner unbestochenen
Von Vorurtheilen freien Liebe nach!
Es strebe von euch jeder um die Wette,
Die Kraft des Steins in seinem Ring' an Tag
Zu legen! komme dieser Kraft mit Sanftmuth,
Mit herzlicher Verträglichkeit, mit Wohlthun,
Mit innigster Ergebenheit in Gott,
Zu Hülf!

So lautet der Ausspruch „des bescheidenen Richters". Das Kriterium des Glaubens ist das geläuterte Leben, dessen Wurzel die gute Gesinnung ist. Dieses Urtheil ist das bescheidenste, es ist zugleich das strengste. Nicht anders wird auch jener weisere Mann am Ende der Zeiten urtheilen: er wird den Glauben richten nach den Herzen!

Sechstes Capitel.

Satzung und Kritik. Positive und rationale Wissenschaften. Der Streit der Facultäten.

I.

Wissenschaft und Staat.

1. Positive und rationale Wissenschaft.

Auf allen Punkten der kantischen Religionslehre hat sich der Gegensatz hervorgethan zwischen Vernunftglauben und statutarischem Kirchenglauben. Wenn beide die Form eines wissenschaftlichen Systems annehmen, so wird aus jenem „rationale", aus diesem „positive Theologie". Wie sich der Vernunftglaube zum statutarischen Kirchenglauben verhält, so verhält sich die rationale Theologie zur positiven. Der Streit dieser Systeme ist so alt als sie selbst und wird gewöhnlich so geführt, daß sich die Gewalt der Kirche oder des Staates in die Streitfrage einmischt und die Sache aus Gründen, die nicht wissenschaftlicher Art sind, entscheidet. Kant hatte selbst bei Gelegenheit seiner Religionslehre einen solchen Conflict erfahren. Ihm gegenüber hatte sich die Streitfrage in eine persönliche und politische Verfolgung jener gehässigen Art verwandelt, deren wir im Leben Kant's ausführlich gedacht haben. Diese Erlebnisse und die Wichtigkeit der

Sache selbst legten es dem Philosophen nahe, das Verhältniß der rationalen und positiven Theologie zu einem Gegenstande wissenschaftlicher Untersuchung zu machen. Diese Untersuchung ist in der kantischen Religionslehre schon angelegt und durch dieselbe begründet.

Indessen haftet sie nicht an dem einzelnen Fall; sie begreift denselben aus seinem Princip und nimmt deßhalb die Frage in ihrem ganzen Umfange. Die Theologie ist keineswegs der einzige Fall, wo es sich um das Verhältniß des Positiven und Rationalen handelt. Derselbe Unterschied und dasselbe Verhältniß findet statt in Rücksicht der Rechtslehre; auch hier steht die positive Rechtswissenschaft der rationalen entgegen, und die wissenschaftliche Streitfrage kann auch hier eine peinliche werden.

Um also die Sache in ihrem ganzen Umfange zu würdigen, muß sie verallgemeinert werden. Es handelt sich überhaupt um das Verhältniß der positiven Wissenschaft zur rationalen. Die positive Wissenschaft beruht auf gegebenen Satzungen, die Vernunftwissenschaft ist durchgängig kritisch: es handelt sich also überhaupt um das Verhältniß der Satzung zur Kritik.

Soll das Verhältniß und die darin enthaltene Streitfrage wissenschaftlich gewürdigt und entschieden werden, so muß der Schauplatz, auf dem sie verhandelt wird, der rein wissenschaftliche sein. Man suche also die Wissenschaften in ihrem eigenen Reiche auf, wo sie beisammen sind in der gemeinschaftlichen Absicht, die Erkenntniß zu fördern. Dieses Reich ist die Universität, die Provinzen dieses Reichs, die Glieder dieses Gesammtorganismus der Wissenschaften sind die Facultäten, die, aus dem Interesse der Wissenschaft beurtheilt, denselben Werth und gleiche Geltung haben. Mit den Gelehrten verhält es sich wie mit den Wahrheiten: die einen sind nicht vornehmer als die anderen.

2. Die Rangordnung der Facultäten.

Ueber die Eintheilung der Facultäten entscheidet nicht das Interesse der Wissenschaft, sondern deren Verhältniß zum Staat; dieser Eintheilungsgrund unterscheidet die Facultäten dem Range nach. Es giebt Wissenschaften, die durch ein besonderes Interesse mit dem Staate verknüpft sind, mit ihren Vorstellungsweisen auf das öffentliche, praktische Leben einfließen und deßhalb in dem, was sie lehren, abhängig sind von der regierenden Staatsgewalt; es giebt andere Wissenschaften, denen der Staat, was den Inhalt ihrer Lehre betrifft, nichts vorschreiben kann und darf, ohne das Dasein dieser Wissenschaften überhaupt zu vernichten; die deßhalb völlige Autonomie haben und in ihrem Charakter als Wissenschaft von der regierenden Staatsgewalt nicht abhängen. Dieser Punkt macht den Eintheilungsgrund: er unterscheidet die „oberen Facultäten" von der „unteren"; jene enthalten die abhängigen, diese die unabhängigen Wissenschaften; die ersten empfangen vom Staate ein „crede", von dem ihre Lehren regiert werden; die andere dagegen steht auf ihrem „credo", auf der eigenen, von jedem fremden Einfluß freien Ueberzeugung. Das Heil der Wissenschaft besteht allein in der unabhängigen, durch keinen äußeren Zwang gehemmten Untersuchung. Wenn ein Staat die Wissenschaft frei läßt und dieser Freiheit die nöthigen Bedingungen verschafft, so sorgt dieser Staat auf's Beste für die Sache der Wissenschaft. In dieser Rücksicht verhält sich die Wissenschaft zum Staat, wie der Handel. „Ein französischer Minister berief einige der angesehensten Kaufleute zu sich und verlangte von ihnen Vorschläge, wie dem Handel abzuhelfen sei, gleich als ob er darunter den besten zu wählen verstände. Nachdem der Eine dieß, der Andere das in

Vorschlag gebracht hatte, sagte ein alter Kaufmann, der so lange geschwiegen hatte: „„„schafft gute Wege, schlagt gut Geld, gebt ein promptes Wechselrecht u. dergl., übrigens aber laßt uns machen."" Dieß wäre ungefähr die Antwort, welche die philosophische Facultät geben würde, wenn die Regierung sie um die Lehren befrüge, die sie den Gelehrten überhaupt vorzuschreiben habe: den Fortschritt der Einsichten und Wissenschaften nur nicht zu hindern."

Wie aber kommt es, daß die abhängigen Facultäten die „oberen" genannt werden, die unabhängige dagegen die „untere"? Die Ursache davon ist menschlich, wie Kant meint. Sie liegt darin, „daß der, welcher befehlen kann, ob er gleich ein demüthiger Diener eines Anderen ist, sich doch vornehmer dünkt als ein Anderer, der zwar frei ist, aber niemandem zu befehlen hat." Es ist der Einfluß auf das praktische Leben, also die Nützlichkeit, wodurch sich dem Range nach die Facultäten unterscheiden.

Es giebt gewisse Zwecke, in Absicht auf welche der Staat unter anderen Mitteln auch die Wissenschaften braucht, Zwecke, in deren Verfolgung Staat und Wissenschaft zusammentreffen. Diese unter dem Gesichtspunkte des Staats brauchbaren Wissenschaften sind die praktischen; die anderen, die jenen Zwecken nicht unmittelbar dienen, sind die unpraktischen oder bloß theoretischen. So fallen die positiven Wissenschaften mit den praktischen, die rationalen mit den theoretischen zusammen, und in dem „Streit der Facultäten" erscheint jetzt auf dem Gebiete der Wissenschaft selbst wieder der alte, schon oben entwickelte Gegensatz zwischen Theorie und Praxis*).

Nun besteht der unmittelbare und nächste Zweck des Staates

*) Der Streit der Facultäten (1798). — I Abschn. Eintheilung der Facultäten überhaupt. — Bd. I. S. 213—214.

in dem Wohle der Bürger. Das menschliche Wohl ist dreifacher Art: es ist leiblich, bürgerlich, ewig; das leibliche Wohl ist die Gesundheit, das bürgerliche die Gerechtigkeit, das ewige die Seligkeit. Diese Unterscheidung ist zugleich eine Abstufung. Urtheilen wir nach dem Instincte der Natur, so kommen erst die zeitlichen, dann die ewigen Interessen, und unter den zeitlichen erst die leiblichen, dann die bürgerlichen; urtheilen wir nach dem moralischen Werthe, so gilt gerade die umgekehrte Reihenfolge und Rangordnung. Der Zweck bedingt die Mittel. Der Staat braucht Leute, die das Wohl seiner Unterthanen in allen drei Rücksichten besorgen, er braucht „Geschäftsführer des ewigen, bürgerlichen, leiblichen Wohls der Menschen": Geistliche, Juristen, Aerzte. Solche Geschäftsführer zu bilden, sind Wissenschaften nöthig, die eben darin ihre praktische Geltung haben: Theologie, Jurisprudenz, Medicin. Daher sind diese Wissenschaften in der Universität die oberen Facultäten, die von dem ewigen Gute zu den zeitlichen abwärts steigen und darum der Theologie den Vorrang lassen, dieser folgt die Rechtswissenschaft, dieser die Heilkunde. Ihr praktischer Einfluß, ihre Richtung auf die Zwecke des Gemeinwohls bedingt ihre Abhängigkeit vom Staat; dieser giebt ihnen die Vorschrift und bindet sie durch ein Statut. Natürlich ist der Grad und die Weise dieser Abhängigkeit nach der Natur jener Wissenschaften selbst verschieden, und eben hierin zeigt sich die Eigenthümlichkeit jeder Facultät.

Am wenigsten gebunden ist die Abhängigkeit der medicinischen. Das Statut, das sie bindet, berührt in keiner Weise ihren Lehrinhalt. Als Wissenschaft kann die Arznei- und Heilkunde nur auf ihre eigenen Untersuchungen, Beobachtungen, Experimente angewiesen sein; sie ist angewandte praktische Naturwissenschaft und deßhalb, was ihre wissenschaftliche Grundlage betrifft, der

philosophischen Facultät am nächsten verwandt und, wie diese, in dem Inhalt ihrer Lehre vollkommen unabhängig vom Staat. Die Regierung hat nur das Interesse, daß es zur öffentlichen Gesundheitspflege Aerzte gebe und nicht durch Afterärzte Schaden gestiftet werde. Dem leiblichen Wohle gegenüber hat der Staat nur die Pflicht, für die Bequemlichkeit und Sicherheit seiner Unterthanen zu sorgen. Deßhalb verordnet er die medicinischen Facultäten. Die Medicinalordnung, die er vorschreibt, betrifft nicht die medicinische Wissenschaft, sondern die Gesundheitspolizei.

Anders verhält sich der Staat gegenüber der theologischen und juristischen Facultät. Hier wird die Lehre selbst durch das vorgeschriebene Statut eingeschränkt und verpflichtet. Nicht die Vernunft, sondern die Bibel bildet die Richtschnur des Theologen; nicht das Naturrecht, sondern das Landrecht die Richtschnur des Juristen. Von diesem Kanon ist dem öffentlichen Glaubens- und Rechtslehrer keine willkürliche Abweichung gestattet. Die biblischen Glaubensvorschriften gelten dem positiven Theologen als unwandelbare Bestimmungen, durch Gott selbst geoffenbart und darum jeder menschlichen Veränderung unzugänglich. Ein solches Ansehen können die öffentlichen Rechtsgesetze nicht behaupten, sie verändern sich thatsächlich mit den Zeiten und Sitten. Der positive Jurist hat keine so feste Grundlage als der positive Theolog. Wenn es bloß auf das Positive und dessen Festigkeit ankommt, so ist in diesem Punkte der Theolog besser daran, als der Jurist.

Indessen ist dieser theologische Vortheil mit einem anderen Nachtheile verbunden. Statute bedürfen der Auslegung. Die Auslegung fordert, um positiv zu gelten, einen letzten entscheidenden, authentischen Interpreten. Einen solchen Interpreten entbehren die Glaubensgesetze, denn als ihre authentische Aus-

legung kann nur die göttliche Offenbarung selbst gelten, die sie gemacht hat. Dagegen die öffentlichen Rechtsgesetze erlauben um ihres menschlichen Ursprungs willen eine menschliche, also positive Auslegung, sei es durch den Richter oder durch den Gesetzgeber. Was daher die positive Auslegung der bindenden Statute betrifft, so ist der Jurist besser daran als der Theolog*).

So steht bei den Facultäten die innere Abhängigkeit zur äußeren Geltung in einem geraden Verhältniß: je größer die Abhängigkeit ist und je tiefer sie in die Lehre selbst eindringt, um so höher steht dem Range nach die Facultät. Die oberste Facultät ist die theologische, die unterste die philosophische. Diese ist in ihrer Lehre unabhängig. Ihr Zweck ist die Wahrheit, unabhängig von jeder praktischen Geltung, von jedem öffentlichen Nutzen; ihr Vermögen ist die Vernunft, uneingeschränkt durch den Zwang fremder Statute, die autonome, nur sich selbst verpflichtete Vernunft. Nun ist die Vernunfterkenntniß nach den Principien, von denen sie ausgeht, entweder empirisch (historisch) oder rational. Die philosophische Facultät umfaßt das Gebiet der gesammten Vernunftgelehrsamkeit, d. h. alle historischen und rationalen Wissenschaften: sie ist durchaus universell. Alle Vernunfteinsicht ist Erkenntniß durch Gründe. Hier gilt nichts auf guten Glauben, aus unbedingtem Gehorsam; hier sind die Gründe nur so weit gut, als sie geprüft und untersucht sind; die Vernunfteinsicht verhält sich nirgends positiv, stillstehend, bloß annehmend, sondern überall prüfend und untersuchend: so ist die philosophische Facultät durchaus universell und durchgängig kritisch.

Weil sie universell ist, umfaßt sie in ihrem Bereich auch die

*) Ebendas. I Abschn. I. Vom Verhältnisse der Fac. 1 Abschn. Begriff und Eintheilung der ob. Fac. — Bd. I. S. 215—222.

Wissenschaften der oberen Facultäten, alle, so weit sie theoretisch sind; weil sie kritisch ist, prüft sie die Voraussetzungen, von denen jene in statutarischer Weise ausgehen. So verhalten sich die oberen und die untere Facultät zu demselben Object, die einen positiv, die andere kritisch. Hieraus entsteht „der Streit der Facultäten", und zwar der unvermeidliche Streit. Ein nothwendiger Streit muß auch ein erlaubter und gesetzmäßiger sein können. Daher kommt alles darauf an, den gesetzmäßigen Streit der Facultäten von dem gesetzwidrigen genau zu unterscheiden. Es leuchtet ein, daß jenes Verhältniß der rationalen Wissenschaft zu den positiven, der theoretischen zu den praktischen, der Kritik zur Satzung gleichkommt dem Verhältniß der unteren Facultät zu den oberen*).

3. Der gesetzwidrige Streit.

Was einen Streit unrechtmäßig macht, ist die Beschaffenheit entweder seiner Materie oder seiner Form: der Materie, wenn es sich um eine Sache handelt, die keinen Streit erlaubt; der Form, wenn der Streit auf eine gesetzwidrige Art geführt wird. Wissenschaftlich genommen, muß jedes Object der Untersuchung ausgesetzt, also disputabel sein. Aus sachlichen Gründen giebt es zwischen den Facultäten keinen gesetzwidrigen Streit. Wenn über diese Objecte zu streiten, an sich verboten wäre, so gäbe es von Rechtswegen gar keine Wissenschaft.

Es ist mithin nur die Form oder die Art und Weise der Streitführung, die gesetzwidrig sein kann. Sie ist es, wenn die Gegner nicht um der Sache willen streiten, sondern um den subjectiven Vortheil, um das persönliche Ansehen, um den prak-

*) Ebendas. I Abschn. I. 2. Abschn. Begriff und Eintheilung der unteren Fac. — Bd. I. S. 222—225.

tischen Einfluß, wenn sie pro domo streiten. Dann handelt es sich nicht um die Erkenntniß der Sache, sondern um die größtmögliche Geltung der Person in der öffentlichen Meinung. Im Volke gelten die Theologen, Juristen und Mediciner als die Eingeweihten, die sich am besten verstehen die ersten auf das ewige, die anderen auf das bürgerliche, die dritten auf das leibliche Wohl der Menschen; man könne, so meinen die Leute, für das eigene Wohl in allen drei Rücksichten nicht besser sorgen, als wenn man diese Sorge jenen Männern des Fachs ganz und gar überlasse, jenen „studirten Herrn", die die Sache gelernt haben. So erscheinen sie dem Laienverstande des Volks als „Wundermänner", im Besitze aller zum Wohle der Menschen probaten Geheimmittel. Nun ist es möglich, daß die Philosophen mit dieser öffentlichen Meinung nicht übereinstimmen und keineswegs eine solche magische Vorstellung von ihren Amtsgenossen haben, im Gegentheil überzeugt sind, daß die Menschen aus eigener Vernunft und Kraft ihre Seligkeit, Rechtlichkeit und Gesundheit am besten und sichersten selbst besorgen können durch sittliche Gesinnung, bürgerliche Rechtschaffenheit, richtigen und mäßigen Lebensgenuß. Wenn nun aus dieser Meinungsverschiedenheit ein Streit der Facultäten hervorgeht, so wird eigentlich nur um das öffentliche Ansehen, die praktische Geltung, den Werth in den Augen der Leute, mit einem Worte um den persönlichen Vortheil gestritten: das ist die Art der gesetzwidrigen Streitführung *).

4. Der gesetzmäßige Streit.

Dagegen ist der Streit gesetzmäßig, wenn es sich bloß um

*) Ebendas. I Abschn. I. 3. Abschn. Vom gesetzwidrigen Streit der ob. Fac. mit der unt. — Bd. I. S. 225—228.

die Wahrheit und die Sache der Wissenschaft handelt; nicht das Object macht den Streit gesetzwidrig, sondern die Absicht. Die philosophische Facultät ist nur für die Wahrheit ihrer Untersuchungen und Lehren verantwortlich. Ihr Object ist alles Lehrbare. Den Lehren gegenüber, die in den anderen Facultäten positive Geltung behaupten, hat die philosophische Facultät nicht bloß die Befugniß, sondern die Pflicht der Kritik.

Die oberen Facultäten sind in ihren Lehren an gewisse Vorschriften gebunden. Die Vorschrift von Seiten des Staates (Kirche) hat praktische Gründe, der Vortrag von Seiten des akademischen Lehrers kann nur wissenschaftliche Gründe haben; so sind die oberen Facultäten für den positiven Charakter ihrer Lehren dem Staat, für die Wahrheit derselben der Wissenschaft verantwortlich. Diese doppelte Verantwortlichkeit liegt in ihrer Stellung. Wer als Theolog oder Jurist den Lehrstuhl einer Universität betritt, verpflichtet sich jeder wissenschaftlichen Prüfung seiner Lehre Rede und Antwort zu stehen und die vom Staat sanctionirte Lehre auch wissenschaftlich zu vertheidigen. Der Staat ist für die Lehren, die er sanctionirt, nicht wissenschaftlich verantwortlich und kann es nicht sein; es liegt in seinem Interesse, daß jene Lehren auch die Prüfung der Vernunft aushalten und die Probe der Kritik bestehen. Seine akademischen Lehrer sind zugleich seine wissenschaftlichen Vertheidiger. Wer unfähig ist, seine Lehre wissenschaftlich zu rechtfertigen, der gehört überhaupt nicht auf den Lehrstuhl einer Universität; wer aus wissenschaftlicher Ueberzeugung den sanctionirten Lehren nicht beistimmt, der paßt nicht auf den Lehrstuhl einer „oberen" Facultät und wähle seinen Platz in der philosophischen. Wie für die Thronrede des Königs im repräsentativen Staat dem Minister die politische Verantwortlichkeit zukommt, so haben für die sanctionirten Glaubens- und

Rechtslehren die Professoren der oberen Facultäten die wissenschaftliche Verantwortlichkeit. Sie haben die Pflicht, diese Lehren zu vertheidigen; die philosophische Facultät hat die Pflicht, sie zu untersuchen und, wenn es die Prüfung so mit sich bringt, zu bekämpfen.

Natürlich kann dieser in der Sache begründete Streit der Facultäten nicht durch eine freundschaftliche Uebereinkunft beigelegt, sondern nur durch ein wissenschaftliches Resultat beendet werden. Es ist nöthig, daß positive Lehren sind und als solche öffentlich gelten; es ist nöthig, daß sie geprüft werden. Der Streit der Facultäten kann darum nie aufhören.

Es ist aber von der größten Wichtigkeit, daß derselbe niemals seine natürlichen Grenzen überschreitet. Sobald er es thut, wird er gesetzwidrig. Die Grenze der Wissenschaft ist die seinige: es ist ein Streit innerhalb der wissenschaftlichen und gelehrten Welt, er wende sich nie auf einen anderen Schauplatz; es ist ein Streit Gelehrter gegen Gelehrte, er nehme nie eine andere Richtung. Der Streit der Facultäten gehört nicht auf den offenen Markt vor das Volk oder gar auf die Kanzeln: was soll das Volk, das man um Hülfe anruft, in der Wissenschaft entscheiden oder gegen die Wahrheit ausrichten? Der Streit der Facultäten geht nie gegen Staat oder Regierung, und der Staat selbst darf sich nicht als Partei in einem solchen Streite betrachten, er wird dadurch weder betroffen noch gefährdet. Kant vergleicht die Universität mit einem Parlamente, dessen rechte Seite die oberen Facultäten, die linke dagegen die philosophische ist; so wie die politischen Parteien, die sich parlamentarisch bekämpfen, vereinigt und zusammengehalten werden durch das gemeinsame vaterländische Interesse, so sollen auch jene wissenschaftlichen Parteien vereinigt sein durch das gemeinschaftliche Interesse der Er-

kenntniß und Wahrheit. Ihr Kampf ist kein Krieg, sondern einmüthige Zwietracht, eine „discordia concors“.

Der gesetzmäßige Streit der Facultäten betrifft die Satzungen, die positiven Glaubens- und Rechtslehren; er besteht in wissenschaftlichen Gründen dafür und in kritischen Einwürfen dagegen; von beiden Seiten wird der Streit um der Wahrheit willen geführt. Der erste Anstoß, den die wissenschaftliche Kritik an dem Positiven nimmt, erschüttert noch lange nicht dessen öffentliche Geltung und will dieselbe auch nicht erschüttern, sondern nur das Statut wissenschaftlich untersuchen. Nicht die praktische, sondern die wissenschaftliche Geltung desselben wird fraglich. Wenn die Kritik in dem Streit erliegt, so gilt die Satzung aus allen Rechtsgründen, auch aus denen der Vernunft, sie steht jetzt nur um so fester; wenn dagegen die Vertheidigungsgründe immer schwächer werden, einer nach dem anderen fällt, zuletzt alle das Feld räumen, so ist die Satzung wissenschaftlich unhaltbar. Ihre Umbildung und Verbesserung wird nothwendig. Ist über diese Nothwendigkeit erst die Wissenschaft und das Urtheil der Vernunft im Klaren, so wird die öffentliche Ueberzeugung schon nachfolgen und die praktische Aenderung selbst im Sinne des Besseren nicht ausbleiben. So ist der Streit der Facultäten, obwohl er nur innerhalb der Grenzen der Wissenschaft geführt wird, zugleich der Anfang zu einer wohlthätigen praktischen Reform. Ein solcher Anfang kann auf keine andere Weise gründlicher und gesetzmäßiger gemacht werden. Jetzt hat sich im Laufe der Dinge das Verhältniß der Facultäten umgekehrt: die philosophische geht voran, die anderen folgen, nach dem biblischen Worte, daß die Letzten die Ersten sein werden. Die Theologie gilt als die oberste Facultät, die Philosophie als die letzte; sie nannte sich einst die Magd der Theologie, aber es kommt darauf

an, welchen Dienst diese Magd ihrer Herrschaft leistet: ob sie der gnädigen Frau die Schleppe nach oder die Fackel voranträgt *)?

II.
Der Streit der philosophischen und theologischen Facultät.

1. Verhältniß zur Bibel.

Aus dem Gegensatze der positiven und rationalen Theologie erhellt das zwischen beiden streitige Object. Der positive Theolog ist der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben, der Philosoph ist der Vernunftgelehrte für den Religionsglauben; jenem ist die Theologie ein Inbegriff gewisser Lehren als göttlicher Offenbarungen, diesem ist sie der Inbegriff sittlicher Pflichten als göttlicher Gebote; dort gilt die göttliche Offenbarung als die erste und unbedingte Thatsache, hier gilt sie als bedingt durch die moralische Vernunft.

Es handelt sich zwischen beiden um die Geltung der Schrift. Die Philosophie unterscheidet nach reiner Vernunfteinsicht den göttlichen Inhalt der Schrift von den menschlichen Zusätzen, sie unterscheidet den Inhalt von der Darstellung, von der durch die Umstände der Zeit und die Fassungskraft der Menschen bedingten Lehrart; sie verhält sich zur Schrift nicht unbedingt annehmend, sondern prüfend sowohl den religiös-sittlichen als den geschichtlichen Inhalt.

Die Schrift bedarf der Auslegung, diese der Vernunft und der Grundsätze. Was in der Schrift Uebervernünftiges gelehrt oder erzählt wird, das darf man rein moralisch erklären; das

*) Ebendas. I Abschn. I. 4 Abschn. Vom gesetzmäßigen Streit der oberen Fac. mit der unt. — Bd. I. S. 228—232.

Widervernünftige muß man so auslegen. Die Lehren z. B. der Dreieinigkeit und Gottmenschheit, die Erzählungen der Auferstehung und Himmelfahrt erlauben und fordern eine moralische Deutung; ebenso die Lehre von der seligmachenden Kraft eines bloß historischen Glaubens, von den Gnadenwirkungen Gottes, von der übernatürlichen Ergänzung unserer stets mangelhaften Gerechtigkeit.

Die positiven Theologen selbst, so ausschließlich biblisch sie sein wollen, können sich der Auslegung nicht enthalten, sie brauchen dazu ihre Vernunft nicht bloß als Organ, sondern auch als Maßstab. Wenn sie Stellen finden, wo die Gottheit menschenähnlich geschildert wird, als habe sie menschliche Empfindungen und Leidenschaften, da fordern die biblischen Theologen selbst, daß jene Ausdrücke auf eine dem wahren Wesen Gottes entsprechende Weise erklärt werden; was „ἀνθρωποπαθῶς“ gesagt sei, solle man „θεοπρεπῶς“ deuten. Wodurch unterscheiden sie den wahren Begriff Gottes vom falschen? Es heißt: durch Offenbarung! Aber wodurch unterscheiden sie die wahre Offenbarung von der falschen, wonach beurtheilen sie, daß etwas göttliche Offenbarung sei? Darüber entscheidet allein unsere Idee Gottes. Also ist die Vernunft das zwar unfreiwillige, aber unvermeidliche Auslegungsprincip auch der biblischen Theologen. So ist z. B. kein Zweifel, daß in ihrem eigentlichen Sinn die paulinische Lehre von der Gnadenwahl nicht anders verstanden werden kann, als im Sinne der Prädestination, wie die Calvinisten sie nehmen; dennoch haben christliche Kirchenlehrer sie anders gedeutet, weil sie die Prädestination nicht mit den wahren Begriffen von Gott, d. h. nicht mit der Vernunft in Einklang bringen konnten.

Wenn die biblischen Theologen der philosophischen Bibel-

erklärung vorwerfen, daß sie nicht biblisch, sondern philosophisch, nicht natürlich, sondern allegorisch und mystisch sei, so widerlegen sich diese Vorwürfe aus dem Begriff der Religion. Die religiöse Erklärung kann nur die rein moralische sein. Von der Göttlichkeit einer Lehre giebt das einzig authentische Zeugniß der Gott in uns, die moralische Vernunft. So weit die Bibel religiös ist, so weit ist diese Bibelerklärung auch biblisch; sie ist so wenig mystisch, daß sie vielmehr das Gegentheil ist aller Geheimlehren. Was nun den Streit um die Bibel und ihre Auslegung betrifft, so läßt sich derselbe durch einen einfachen Vergleich beilegen. Es soll den Philosophen verboten sein, ihre Vernunftlehren durch die Bibel zu bestätigen; aber es muß den biblischen Theologen ebenso verboten werden, in der Erklärung der Bibel die Vernunft zu brauchen. „Wenn der biblische Theolog aufhören wird, sich der Vernunft zu seinem Behuf zu bedienen, so wird der philosophische auch aufhören, zur Bestätigung seiner Sätze die Bibel zu gebrauchen. Ich zweifle aber sehr," setzt Kant hinzu, „daß der erstere sich auf diesen Vertrag einlassen dürfte*)".

2. Kirchensecten und Religionssecten. (Mystik.)

Der Pietismus. (Spener und Zinzendorf.)

Der Streit beider erstreckt sich zugleich auf den Gegensatz zwischen Kirchen- und Religionsglauben. Der Kirchenglaube ist ausschließend, der Religionsglaube umfassend; jener beruht auf Statuten, dieser auf sittlichen, allgemein gültigen Pflichten. Der Kirchenglaube kann wegen seines positiv geschichtlichen Charakters

*) Ebendas. I Abschn. Anhang einer Erläuterung des Streits der Fac. durch das Beispiel desjenigen zwischen der theologischen und philosophischen. — Bd. I. S. 233—247.

und seines despotischen Zwanges sich keine wahrhaft allgemeine Geltung gewinnen und sichern, er hat fortwährend mit centrifugalen Bestrebungen zu kämpfen. Einzelne sondern sich von der öffentlichen Kirche ab und bilden Separatisten, diese sammeln sich zu besonderen Gemeinden und bilden Secten; innerhalb der gemeinschaftlichen Kirche trennt sich ein Theil vom anderen, und es entsteht ein Schisma; diese getrennten Glaubensarten sollen dann durch Vermischung, die immer eine falsche Friedensstiftung ist, wieder zusammengeschmolzen werden (Synkretisten). Solche Spaltungen sind charakteristische Folgen des Kirchenglaubens, der wohl die Anlage hat, sie hervorzurufen, aber nicht die Macht, sie zu verhindern oder wieder aufzuheben.

Kirchensecten kümmern den reinen Religionsglauben nicht. Die Frage ist, ob es auch Religionssecten giebt? Kirchen- und Religionssecten sind der Art nach verschieden; jene beziehen sich auf kirchliche Formen, die sie bejahen oder verneinen, diese gehen auf den religiösen Glauben selbst. Nun ist der religiöse Glaube seiner Natur nach allgemein und darum über die Sectenspaltung erhaben. Wie also sind Religionssecten möglich?

Der Zweck der reinen Religion ist nur einer: die Erlösung des Menschen durch seine Besserung. In der Anerkennung dieses Zwecks ist keine Verschiedenheit und darum keine Glaubensspaltung denkbar. Die Aufgabe der Religion ist rein moralisch und darum vollkommen übersinnlich. Es wäre denkbar, daß bei aller Uebereinstimmung im Zweck eine Verschiedenheit stattfände in den Mitteln zu diesem Zweck, in der Auflösung dieser Aufgabe. Eine Verschiedenheit in diesem Punkte würde die Religion selbst sectenartig spalten.

Ist die Aufgabe übersinnlich, so liegt der Glaube nah, daß die Auflösung übernatürlich sein müsse. Doch ist das Ueberſinn-

liche als solches noch nicht übernatürlich. Das Moralische ist übersinnlich, aber deßhalb nicht übernatürlich; im Gegentheil, es liegt in der Natur des Menschen und folgt aus des Menschen eigener Willenskraft. Uebernatürlich ist allein Gottes unmittelbarer Einfluß. Die Erfahrung eines solchen Einflusses ist weder durch unsere Sinnlichkeit noch durch unseren Verstand möglich, also eine unbegreifliche und irrationale Erfahrung, ein geheimnißvolles mystisches Gefühl. Es ist daher möglich, daß die Aufgabe der Religion rein moralisch und die Lösung dieser Aufgabe mystisch gefaßt wird. Hier ist der Punkt, wo sich die Religionssecte bildet.

Die mystische Gefühlstheorie steht dem Kirchenglauben entgegen, denn sie legt den Brennpunkt der Erlösung allein in das menschliche Herz, unabhängig von allen Formen der kirchlichen Orthodoxie. Wie man die philosophische Richtung, welche die Erfahrung zum Princip der Erkenntniß macht, Empirismus nennt, so könnte man die Glaubensrichtung, welche die Orthodoxie zum Princip der Erlösung macht, „Orthodoxismus" nennen. Um uns also genau auszudrücken, so widerstreitet die Mystik dem Orthodoxismus und steht ihm gegenüber auf der Seite des Religionsglaubens.

Die religiöse Mystik ist das Gefühl eines unmittelbaren, göttlichen Einflusses im menschlichen Herzen, der Glaube an die dadurch bewirkte gänzliche Umwandlung des Menschen. Die Mystik stimmt mit dem reinen Religionsglauben darin überein, daß der Mensch von Natur böse ist und der Wiedergeburt bedarf, aber ihr gilt die letztere als Gottes unmittelbare Wirkung, deren sie sich auf das innigste gewiß fühlt. In diesem Punkte wird die Mystik zum **Pietismus**, welcher selbst aus diesem religiösen Beweggrunde in zwei besondere Formen eingeht, die sich als negative und positive unterscheiden. Unabhängig von Gottes un-

mittelbarem Einfluß, ist und bleibt das menschliche Herz böse; wird nun in diesem Herzen die Gegenwart Gottes empfunden, so erhellt sich plötzlich der dunkle Abgrund des Bösen; in diesem Durchbruch der göttlichen Gnade offenbart sich plötzlich in seiner ganzen Tiefe der Gegensatz zwischen Gnade und Sünde, zwischen dem Guten, das von Gott kommt, und der radical bösen Menschennatur: das Gefühl des göttlichen Einflusses ist zugleich die Empfindung dieses Gegensatzes in seinem ganzen Umfange, in seiner ganzen Tiefe. Jetzt erst erkennt sich der Mensch als böse, erst unter Gottes unmittelbarem Einfluß erschließt sich im Menschen die moralische Selbsterkenntniß. Diese Selbsterkenntniß wird hier als unmittelbare Wirkung Gottes empfunden, sie besteht in der tiefsten Zerknirschung, in dem unendlichen Sündenbewußtsein; je sündhafter der Mensch sich fühlt, um so inniger zugleich fühlt er den göttlichen Einfluß, um so gewisser ist er der göttlichen Gnade: das Sündenbewußtsein selbst wird zum religiösen Genuß. Die Sünde trennt von Gott; das Gefühl der Sünde ist zugleich das Gefühl der Trennung, die schmerzliche Empfindung derselben, dieser Schmerz ist Sehnsucht nach Gott, und eine solche Sehnsucht kann in dem menschlichen, von Natur bösen Herzen nur durch Gott selbst erweckt werden. Wer auf diesem Wege die Erlösung sucht, kann nicht tief genug die eigene Sünde empfinden und sich selbst gar nicht genug thun in diesem Sündenbewußtsein, in dem Schmerz über seine eigene Sündhaftigkeit. Jede Einschränkung dieses Schmerzes, jede Genugthuung im Gefühl der Sünde ist schon Selbstgerechtigkeit, d. h. neue Verhärtung im Bösen. „Hier geschieht die Scheidung des Guten vom Bösen durch eine übernatürliche Operation, die Zerknirschung und Zermalmung des Herzens in der Buße, als einem nahe an Verzweiflung grenzenden, aber doch auch nur durch den

Einfluß eines himmlischen Geistes in seinem nöthigen Grade erreichbaren Gram, um welchen der Mensch selbst bitten müsse, indem er sich selbst darüber grämt, daß er sich nicht genug grämen (mithin also das Leidsein ihm doch nicht so ganz von Herzen gehen) kann. Diese Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses bahnt nun, wie der selige Hamann sagt, den Weg zur Vergötterung. Nämlich, nachdem diese Gluth der Buße ihre größte Höhe erreicht hat, geschehe der Durchbruch, und der Regulus des Wiedergeborenen glänze unter den Schlacken, die ihn zwar umgeben, aber nicht verunreinigen, tüchtig zu dem Gott wohlgefälligen Gebrauch in einem guten Lebenswandel. Diese radicale Veränderung fängt also mit einem Wunder an und endigt mit dem, was man sonst als natürlich anzusehen pflegt, weil es die Vernunft vorschreibt, nämlich mit dem moralisch-guten Lebenswandel." Das ist die negative Form der mystischen Auflösung, der Pietismus im engeren Sinne, die Spener-Francke'sche Glaubensrichtung.

Die positive Form ist die mildere. Die Wiedergeburt wird auch als göttliche Gnade empfunden, aber diese Gnade erscheint nicht im Sündenbewußtsein, nicht in der „Höllenfahrt des Selbsterkenntnisses", sondern in der Himmelfahrt der Erlösung, in dem Gefühle der innigsten Aufnehmung des Guten in das menschliche Herz, der innigsten Gemeinschaft und Vereinigung mit Gott. In diesem Gefühle wird das menschliche Leben in seinem Innersten glaubenshell, still und andächtig; die göttliche Gnade erscheint hier als die Heimath des Herzens, das von den bösen Neigungen geläutert, in Gott wiedergeboren, mit ihm in beständiger innerer Gemeinschaft lebt. In der Gestalt der Gemeinde oder Secte ist diese mystische Glaubensart die „Mährisch-Zinzendorf'sche" Richtung; unabhängig von der Gemeinde, ist sie das fromme,

innerlich erleuchtete Stillleben der einzelnen Seele in Gott; so hat Göthe diese Religionsart dargestellt in den „Bekenntnissen einer schönen Seele".

Diese beiden Arten der Mystik, der Pietismus und die herrnhutische Richtung, die Spener'sche und Zinzendorf'sche Frömmigkeit, sind die einzig möglichen Sectenunterschiede in Rücksicht der Religion. In beiden Formen wird die Aufgabe der Religion rein moralisch d. h. übersinnlich, und die Auflösung mystisch d. h. übernatürlich vorgestellt; in der negativen Form als der fürchterliche Kampf mit dem bösen Geist, in der positiven als die innige Verbindung mit dem guten: dort als „herzzermalmendes", hier als „herzzerschmelzendes Gefühl des göttlichen Einflusses".

Das Verhältniß des Religionsglaubens zu diesen Religionssecten ist das Verhältniß des moralischen Glaubens zum mystischen. Der Unterschied liegt nicht in der Aufgabe der Religion, in der beide übereinstimmen, sondern in der Art, wie die Aufgabe gelöst wird. Von dem Uebernatürlichen giebt es keine Erfahrung in uns, es giebt kein Gefühl eines unmittelbaren göttlichen Einflusses, kein mystisches Gefühl, in welchem vereinigt sein soll, was sich innerhalb der menschlichen Natur nicht vereinigen läßt: das Uebernatürliche und die Erfahrung. Wie die Aufgabe der Religion, so ist auch deren Lösung übersinnlich, nicht mystisch, sondern moralisch und praktisch. Die Möglichkeit dieser Auflösung erklärt sich aus der Ueberlegenheit des übersinnlichen Menschen über den sinnlichen, d. h. aus der Freiheit, unerkennbar aus theoretischen, aber einleuchtend und gewiß aus moralischen Gründen. So steht der reine Religionsglaube im Widerspruche sowohl zu einem „seelenlosen Orthodoxismus" als zu einem „vernunfttödtenden Mysticismus". Unter den Offenbarungsurkunden enthält die Bibel allein den rein moralischen Glau-

ben; darum ist die reine Religion auch biblisch, sie ist moralischer, nicht historischer Bibelglaube. Der historische Glaube ist überhaupt nicht religiös. Will man den religiösen Bibelglauben Orthodoxie nennen, so ist zwischen dieser biblischen Orthodoxie und dem reinen Religionsglauben kein Zwiespalt.

Es ist für Kant's religiöse Denkweise sehr bezeichnend, daß er ohne alle Anlage zur Mystik doch die religiöse Natur der letzteren im Unterschiede vom Kirchenglauben zu würdigen und zu durchdringen wußte. In gewisser Weise darf er sich der Mystik verwandter fühlen als dem Kirchenglauben. Das Irrationale der Mystik ist freilich die Sache des kritischen Philosophen nicht, aber den religiösen Schwerpunkt, der im Moralischen liegt, hat er mit der Mystik gemein. Wenn man jene Frommen betrachtet, „die Stillen im Lande", deren einfacher Gottesdienst kein Dienst, sondern das schlichte Sinnbild gläubiger Andacht ist, deren Gesinnungen rein sittlich, deren Christenthum ganz innerlich ist, deren Bibelglaube auf dem eigenen inneren Zeugniß beruht, die ebendeßhalb von den Kirchentheologen angefeindet werden, so könnte man meinen, in diesen Leuten sei die kantische Religionslehre verkörpert. Diese Beobachtung war es, die Willmans zu dem Satz brachte: „die Mystiker seien die praktischen Kantianer"; er schrieb eine Abhandlung, die Kant selbst nicht ohne Billigung erwähnte, „über die Aehnlichkeit der reinen Mystik mit der kantischen Religionslehre" *).

Auf den Zusammenhang zwischen Mystik und Pantheismus hatte schon Leibniz wiederholt hingewiesen. Der Zusammenhang zwischen Mystik und Religion beschäftigt mit Recht als eines der

*) De similitudine inter mysticismum purum et Kantianam religionis doctrinam. Auct. C. A. Willmans. Hal. Sax. 1797.

tiefsten Probleme die Philosophie unserer Zeit. Von der mystischen Natur der Religion nahmen Novalis und Schleiermacher ihren Ausgangspunkt. Wir heben es ausdrücklich hervor, daß Kant den religiösen Charakter der Mystik erfaßt und in seiner sittlichen Tiefe verstanden hat *).

III.

Der Streit der philosophischen und juristischen Facultät.

1. Die Streitfrage.

Zwischen der juristischen und philosophischen Facultät kann sich ein möglicher Streit nur auf die Rechtsgesetze beziehen. Daß solche Gesetze factisch bestehen und gelten müssen, kann unmöglich bestritten werden; die Vernunft kann die positiven Gesetze weder geben noch aufheben wollen. Was die Philosophie im Namen der Vernunft allein in Anspruch nehmen kann, ist das Recht, die Gesetze zu prüfen. Der Maßstab einer solchen Prüfung kann nur die Vernunft selbst sein, der Zweck derselben nur die Verbesserung der Gesetze aus rationaler Einsicht. Eine solche Verbesserung der Gesetze ist ein sittlicher Fortschritt der menschlichen Gesellschaft, ein wirklicher Fortschritt der Menschheit zum Bessern.

Wenn es daher eine sittliche Entwicklung des menschlichen Geschlechts giebt, so müssen die öffentlichen Gesetze moralisch verbessert und zu diesem Zwecke durch Vernunfteinsicht geprüft werden, also das Object der Rechtswissenschaft zugleich ein Object der Philosophie sein dürfen. Der Streit der philosophischen Facultät mit der juristischen ist daher in der Frage enthalten: „ob

*) Der Streit der Fac. I Abschn. Allg. Anmerkg. Von Religionssecten. — Bd. I. S. 247—262. Vgl. bes. S. 254—57. Anhang. Von einer reinen Mystik in der Religion. — Bd. I. S. 272—279.

das menschliche Geschlecht wirklich zum Besseren beständig fortschreite?"

Diese Frage bezieht sich auf die Zukunft der Menschheit, und zwar auf deren sittliche Zukunft. Um die Frage zu lösen, müssen wir im Stande sein, die Zukunft der Menschheit vorauszusagen. In der Natur lassen sich nach bekannten Gesetzen künftige Begebenheiten, wie Sonnen- und Mondfinsternisse, vorherbestimmen; in der Geschichte dagegen sind solche wissenschaftliche Vorherbestimmungen künftiger Begebenheiten unmöglich. Die Voraussagung wird hier zur Wahrsagung. Es ist die Frage, ob es in Rücksicht der sittlichen Zukunft des Menschengeschlechts eine „wahrsagende Geschichte" oder, was dasselbe heißt, ob es „Geschichte a priori" giebt? Wie Kant diese Frage beantwortet, wissen wir schon aus seinen geschichtsphilosophischen Ansichten.

Die Bestimmung unserer geschichtlichen Zukunft richtet sich nach der Art, wie die geschichtliche Bahn der Menschheit überhaupt aufgefaßt wird. Hier sind drei Ansichten möglich: die Sittengeschichte des menschlichen Geschlechts erscheint entweder als ein beständiger Rückschritt, d. h. als zunehmende Verschlechterung, oder als beständiger Fortschritt, d. h. als zunehmende Verbesserung, oder endlich als ein Wechsel von beiden, d. h. im Ganzen genommen als ewiger Stillstand. Wenn sich die Menschheit zunehmend verschlechtert, so ist ihr Ziel das absolut Schlechte, ein Zustand, in dem an der Menschheit nichts Gutes mehr übrig bleibt: diese Ansicht nennt Kant „die terroristische Vorstellungsart". Wenn sich die Menschheit zunehmend verbessert, so ist ihr Ziel das absolut Gute, ein Zustand, in dem alle Uebel aus der Menschheit verschwunden sind: diese Ansicht nennt Kant „die eudämonistische Vorstellungsart" oder auch den „Chiliasmus". Endlich, wenn die Geschichte zwischen Rückschritt und Fortschritt

hin- und herschwankt, so bleibt sie schließlich auf demselben Punkte stehen, ihr ganzes Treiben ist ziel- uud zwecklos, nichts als eine geschäftige Thorheit; Gutes und Böses neutralisiren sich gegenseitig, und die ganze Weltgeschichte erscheint als ein Possenspiel: diese Ansicht nennt Kant „die abderitische Vorstellungsart".

Betrachtet man die Weltgeschichte aus dem beschränkten Gesichtspunkte bloß der Erfahrung, so kann ihre Bewegung den Einen als rückschreitend, den Anderen als fortschreitend, den Dritten als ein Wechsel von beiden erscheinen; sie bietet diesem Gesichtspunkte ein ähnliches Schauspiel als die Planetenbahnen, von der Erde aus betrachtet; hier erscheinen die Bewegungeu der Planeten verwickelt nach Art der tychonischen Cykeln und Epicykeln; diese Verwirrungen lösen sich auf in die einfache Gesetzmäßigkeit elliptischer Bahnen, wenn man sich mit dem Auge des Copernikus in den Mittelpunkt der Sonne versetzt. Aber eben dieser Sonnenstandpunkt fehlt dem Auge, welches die Geschichte betrachtet und nicht im Stande ist, sich in den Mittelpunkt der göttlichen Vorsehung selbst zu stellen*).

2. Die Entscheidung der Streitfrage.

Aus der bloßen Erfahrung läßt sich über den geschichtlichen Gang und die Zukunft des menschlichen Geschlechts nichts ausmachen. Gesetzt, die Menschheit habe bis jetzt nur Rückschritte gemacht, so kann die Erfahrung nicht wissen, ob der Wendepunkt zum Besseren nicht noch eintritt, nicht eben dadurch herbeigeführt wird; denn alles Menschliche hat sein Maß. Ebenso wenig kann die bloße Erfahrung mit Sicherheit die entgegengesetzte Ansicht behaupten. So bleibt als der einzig mögliche Stand-

*) Ebendas. II Abschn. Der Streit der philos. Fac. mit der juristischen. Nr. 1 — 4. — Bd. I. S. 280—286.

punkt, um die geschichtliche Zukunft des menschlichen Geschlechts zu bestimmen, nur die reine Vernunft übrig, die nach moralischen Gesetzen den beständigen Fortschritt zum Besseren fordert. Diese Forderung ist freilich noch kein Beweis, am wenigsten ein positiver, wie ihn in dem vorliegenden Falle die Philosophie braucht. Die positive Beweisführung geschieht durch Thatsachen. Läßt sich also durch eine Thatsache beweisen, daß die Menschheit beständig zum Besseren fortschreitet? Auf diesem Punkte steht die juristisch-philosophische Streitfrage.

Wenn der Menschheit eine Tendenz zum Guten, eine Richtung auf die sittliche Idee inwohnt, so ist davon der beständige Fortschritt zum Besseren die unausbleibliche Folge. Es ist die Frage, ob diese Tendenz zum Guten durch ein geschichtliches Factum bewiesen ist, durch eine Begebenheit, die gar nicht anders erklärt werden kann als durch jene moralische Anlage der Menschheit? Giebt es eine solche Begebenheit, so ist sie das unzweideutige Zeichen, aus dem wir den beständigen Fortschritt der Menschheit erkennen; sie ist für den Satz des Philosophen der positive Beweisgrund, sie ist nicht selbst die Ursache des Fortschritts, sondern nur das geschichtliche Symptom oder der Erkenntnißgrund desselben.

Unter der Tendenz zum Guten verstehen wir, daß in der Menschheit die Idee der Gerechtigkeit lebt, daß diese Vorstellung mächtiger ist als die Neigungen der Selbstliebe, daß die Menschen fähig sind, den reinen Rechtsstaat zu wollen, daß sie bereit sind, diese Aufgabe mit persönlicher Aufopferung zu lösen und alles zu thun, damit die Gerechtigkeit in der Welt einheimisch werde. Wenn die Menschheit eines solchen Enthusiasmus, einer solchen Thatkraft fähig ist, so hat sie die Richtung, in welcher beständig fortgeschritten wird zum Besseren. Wenn es eine Be-

gebenheit giebt, die einen solchen Enthusiasmus, eine solche Thatkraft in der Menschheit beweist, so ist die Frage gelöst, um die es sich handelt. Giebt es also ein Factum, das nur geschehen konnte, wenn die Rechtsidee mit einer solchen Gewalt in dem menschlichen Geschlechte lebt?

Diese bedeutungsvolle, für das gesammte Menschengeschlecht charakteristische Begebenheit findet Kant in dem Versuch des französischen Volks, den Rechtsstaat zu gründen. „Die Revolution eines geistreichen Volks, die wir in unsern Tagen haben vor sich gehen sehen, mag gelingen oder scheitern; sie mag mit Elend und Greuelthaten dermaßen angefüllt sein, daß ein wohldenkender Mensch, wenn er sie zum zweitenmal unternehmend, glücklich auszuführen hoffen könnte, doch das Experiment auf solche Kosten zu machen nie beschließen würde, — diese Revolution, sage ich, findet in den Gemüthern aller Zuschauer eine Theilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt, die also keine andere, als eine moralische Anlage im Menschengeschlecht zur Ursache haben kann. Wahrer Enthusiasmus geht nur auf's Idealische und zwar rein Moralische, dergleichen der Rechtsbegriff ist, er kann nie auf den Eigennutz gepfropft werden. Selbst der Ehrbegriff des alten kriegerischen Adels verschwand vor den Waffen derer, welche das Recht des Volks, wozu sie gehörten, in's Auge gefaßt hatten und sich als Beschützer desselben dachten, mit welcher Exaltation das äußere zuschauende Publicum dann ohne die mindeste Absicht der Mitwirkung sympathisirte. Diese Begebenheit ist das Phänomen nicht einer Revolution, sondern der Evolution einer naturrechtlichen Verfassung. Nun behaupte ich dem Menschengeschlechte, nach den Aspecten und Vorzeichen unserer Tage die Erreichung dieses Zwecks und hiermit zugleich das von da an nicht mehr gänzlich rückgängig

werdende Fortschreiten desselben zum Besseren auch ohne Sehergeist vorher sagen zu können. Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Bessern aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Lauf der Dinge herausgeklügelt hätte *)."

Diese Stelle ergänzt Kant's Urtheile in Betreff der französischen Revolution. Unter allen Umständen erschien ihm die Revolution, der gewaltsame Umsturz der staatlichen Ordnung, als ein Unrecht; unter allen Umständen erschien ihm der Despotismus einer Conventsregierung als unvereinbar mit den Bedingungen des Rechtsstaates. An dieser Stelle nimmt er die französische Revolution nach ihrer ursprünglichen Idee und betrachtet sie aus einem weltgeschichtlichen Gesichtspunkte; sie gilt ihm hier als weltgeschichtliche Begebenheit, d. h. nicht bloß als eine Begebenheit, sondern als ein Zeitalter. „Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergißt sich nicht mehr." Kant sah voraus, daß die französische Revolution die Reise um die Welt machen werde. Nachdem seit jenem Ausspruche Kant's sieben Jahrzehende vergangen sind, kann die Welt selbst urtheilen, ob seine Wahrsagung richtig war.

Es ist klar, wohin die kantische Beweisführung an unserer Stelle zielt. Das Zeitalter der Staatsreform ist gekommen; die Nothwendigkeit, daß sich der gegebene Staat nach den Bedingungen der Gerechtigkeit umbilde, ist in das Bewußtsein der Menschen eingetreten. Dieses Bewußtsein wird immer deutlicher werden, es wird mit jedem Tage an Umfang und Sicherheit zunehmen, es wird nicht mehr unterdrückt oder aus der Welt ver-

*) Ebendas. II Abschn. Nr. 5 — 6. — Bd. I. S. 286—280.

trieben werden können. Der vorhandene Staat will mit dem Rechtsstaat übereinstimmen, er sucht diese Uebereinstimmung, nicht durch einen gewaltsamen Umsturz, sondern im gesetzmäßigen Wege allmäliger Entwicklung und Reform. Das ist die ausgesprochene Idee und Aufgabe der neuen Zeit. In einem solchen Zeitalter nun ist der Streit der positiven und rationalen Rechtswissenschaft ebenso gesetzmäßig als fruchtbar*).

IV.

Der Streit der philosophischen und medicinischen Facultät.

1. Die Vernunft als Heilkraft.

Wir begreifen den Streit der unteren Facultät mit den beiden oberen. Die positiven Glaubens- und Rechtslehren brauchen die Vernunftkritik, so sehr sie dieselbe bestreiten. Aber was hat die philosophische Facultät mit der medicinischen, die Vernunftkritik mit der Heilkunde zu thun? Die medicinischen Lehren sind auch positiv, nicht weil sie vom Staate sanctionirt, sondern weil sie nur durch Erfahrung möglich sind. Was bloß durch Erfahrung eingesehen werden kann, das kann unabhängig von der Erfahrung, d. h. durch bloße Vernunft, nicht eingesehen werden. Was also hat die bloße Vernunft mit der Medicin zu streiten? Als theoretische Wissenschaft hat die letztere für die Philosophie nirgends eine offene Seite. Es müßte also auf dem praktischen Gebiete der Heilkunde sich ein offener Platz für die Philosophie finden. Wenn wir nichts als bloße Vernunft anwenden, so können wir daraus gewisse Glaubens- und Rechts-

*) Ebendas. II Abschn. Nr. 5—10. — Bd. I. S. 286 bis 296.

begriffe ableiten, wir können dem positiven Glauben und Recht einen Vernunftglauben und ein Vernunftrecht vergleichend gegenüberstellen; dagegen medicinische Einsichten lassen sich nicht ebenso aus der reinen Vernunft schöpfen.

Indessen könnte es sein, daß die reine Vernunft von sich aus eine gewisse Heilkraft besäße, daß sie selbst dem leiblichen Wohle des Menschen in gewisser Rücksicht zuträglich wäre, daß sie deßhalb als ein wohlthätiges Arzneimittel betrachtet und den Menschen verschrieben werden könnte. Dieses Mittel zu verschreiben, würde dann die Philosophie das erste und natürliche Recht haben. Wie aber kann der Gebrauch der bloßen Vernunft dem Menschen heilsam sein zu seinem leiblichen Wohl? Es kann hier die Vernunft nur in ihrer praktischen Bedeutung genommen werden, nicht als Erkenntnißvermögen, sondern als Wille. Die Frage ist also: ob in der bloßen Willenskraft eine Heilkraft liegt? Es müßte mit Zauberei zugehen, wenn man mit dem Willen alle möglichen Krankheiten curiren könnte. Davon kann natürlich die Rede nicht sein. Der Wille ist nicht Panacee. Doch wenn er auch nur im Stande ist, zur Erhaltung der Gesundheit beizutragen oder gewisse krankhafte Stimmungen zu vertreiben, so hat er schon dadurch ohne Zweifel eine heilsame Wirkung auf unser leibliches Wohl, und die Philosophie darf dann mit Recht auch in der Medicin eine Provinz in Anspruch nehmen, die vielleicht größer ist als man meint. Die ganze philosophisch-medicinische Streitfrage betrifft diesen Einfluß des Willens auf die leiblichen Zustände [was wir moralisch auf den Körper vermögen]. Wir erinnern uns Kant's eigener kritischer Gesundheitspflege. Er war so zu sagen sein eigener Arzt nach Grundsätzen der bloßen Vernunft. Auf Grund dieser an ihm selbst bewährten Erfahrungen schreibt er die Ab-

handlung: „von der Macht des Gemüths, durch den bloßen Vorsatz seiner krankhaften Gefühle Meister zu sein" *).

2. Medicinische Vernunftlehren.

Diese Abhandlung ist zugleich Kant's Antwort auf Hufeland's Makrobiotik. Die Makrobiotik wollte die Kunst lehren, das menschliche Leben zu verlängern, Krankheiten sowohl abzuhalten als zu heilen; in der ersten Rücksicht ist sie Diätetik, in der anderen Therapeutik. Es begreift sich, daß der heilsame Einfluß des Willens auf dem Gebiete der Diätetik besonders einheimisch ist; die Heillehren der Vernunft sind mehr diätetischer als therapeutischer Art.

Hier giebt Kant die treue Abschrift seiner eigenen uns bekannten, wohlüberlegten Lebensordnung. Der erste diätetische Grundsatz betrifft die Nichtverweichlichung, die Abhärtung des Körpers in Rücksicht der Wärme, des Schlafs, der gemächlichen Pflege überhaupt. Zu dieser Abhärtung gehört die geordnete Diät und der feste Wille. Es giebt aber auch gewisse krankhafte Empfindungen, von denen man sich nur befreien kann durch den festen Willen, ihnen nicht nachzugeben. Läßt man sich von ihnen beherrschen, so entsteht die Hypochondrie, das ewige Grübeln über den Sitz des Uebels, den man überall sucht und nirgends findet. Gegen die Grillenkrankheit, zu der Kant selbst eine natürliche Anlage hatte, hilft allein der feste Vorsatz, nicht an die Sache zu denken. Auch gegen schmerzhafte Empfindungen spastischer Art, die ihn am Schlaf hinderten, bot er den Willen auf, lenkte seine Aufmerksamkeit auf ganz andere, gleichgültige

*) Ebendas. III Abschn. Streit der philos. Fac. mit der medicinischen. — Bd. I. S. 298 flgd.

Vorstellungen, (z. B. auf den viele Nebenvorstellungen enthaltenden Namen Cicero) und erzeugte dadurch die einschläfernde Zerstreuung. „Ich bin gewiß," setzte er hinzu, „daß viele gichtische Zufälle, wenn nur die Diät des Genusses nicht gar zu sehr dawider ist, ja Krämpfe und selbst epileptische Zufälle, auch wohl das für unheilbar verschrieene Podagra bei jeder neuen Anwandlung desselben durch die Festigkeit des Vorsatzes (seine Aufmerksamkeit von einem solchen Leiden abzuwenden) abgehalten und nach und nach gar gehoben werden könnte." Wir haben schon früher erzählt, wie Kant mit demselben Erfolge gegen Schnupfen und Husten die Willensenergie aufbot und diese krankhaften Zufälle „durch den Vorsatz im Athemziehen" bemeisterte. Zuletzt macht Kant die Gesundheitspolizei auf ein öffentliches den Augen namentlich der Gelehrten schädliches Uebel aufmerksam, d. i. „die elende Ziererei der Buchdrucker", die den Leuten aus ästhetischen Rücksichten die Augen verderben. „Sie sollen deßfalls unter Polizeigesetze gestellt werden, damit nicht, so wie in Marokko durch weiße Uebertünchung aller Häuser ein großer Theil der Einwohner blind ist, dieses Uebel aus ähnlicher Ursache auch bei uns einreiße *)."

Die krankhaften Zufälle, die durch den festen Willen bemeistert werden können, sollen alle spastischer Art sein, aber natürlich lassen sich nicht alle krampfhaften Zustände durch den Willen beherrschen. Kant selbst litt in den letzten Jahren an einer beständigen Kopfbedrückung, die sich der Kraft des Vorsatzes nicht unterwerfen ließ, im Gegentheil dadurch verstärkt wurde. Sie hinderte ihn im Denken, im Verknüpfen und im Zusammenhalten der Vorstellungskette; die Zwischenglieder entfielen ihm, er wußte mitten im Laufe der Vorstellungen nicht,

*) Ebendas. III Abschn. — Bd. I. S. 299—319.

wo er war, er konnte sich geistig nicht mehr orientiren. Es war ein Mangel nicht bloß des Gedächtnisses, sondern der Geistesgegenwart; die Denkkraft war im Abnehmen. Die ungeheure Anstrengung selbst hatte sie aufgezehrt, und dagegen konnte kein Wille und keine Diät mehr helfen. Er hatte durch die Energie des Geistes seinen Körper zu beherrschen vermocht, jetzt konnte er den Geist nicht mehr regieren; sein menschliches Maß war erfüllt, er selbst fühlte sich am Ende. Er wußte, daß in seinen mündlichen und schriftlichen Vorträgen schon die Spuren der abnehmenden Denkkraft und der sich auflösenden Kette der Vorstellungen sichtbar hervortraten. Im Gefühle der schwindenden Geisteskraft beschloß Kant den Streit der Facultäten und zugleich seine schriftstellerische Laufbahn mit dieser Selbstschilderung als Abschied vom Leben: „es begegnet mir, daß, wenn ich, wie es in jeder Rede jederzeit geschieht, zuerst zu dem, was ich sagen will, den Hörer oder Leser vorbereite, ihm den Gegenstand, wohin ich gehen will, in der Aussicht, dann ihn auch auf das, wovon ich ausgegangen bin, zurückgewiesen habe, und ich nun das Letztere mit dem Ersteren verknüpfen soll, ich auf einmal meinen Zuhörer oder stillschweigend mich selbst fragen muß: wo war ich doch? wovon ging ich aus? Welcher Fehler nicht sowohl ein Fehler des Geistes, auch nicht des Gedächtnisses allein, sondern der Geistesgegenwart im Verknüpfen d. i. unwillkürliche Zerstreuung und ein sehr peinigender Fehler ist." „Hieraus ist auch zu erklären, wie jemand für sein Alter gesund zu sein sich rühmen kann, ob er zwar in Ansehung gewisser ihm obliegender Geschäfte sich in die Krankenliste mußte einschreiben lassen. Denn weil das Unvermögen zugleich den Gebrauch und mit diesem auch den Verbrauch und die Erschöpfung der Lebenskraft abhält und er gleichsam nur in einer niedrigeren Stufe zu leben gesteht,

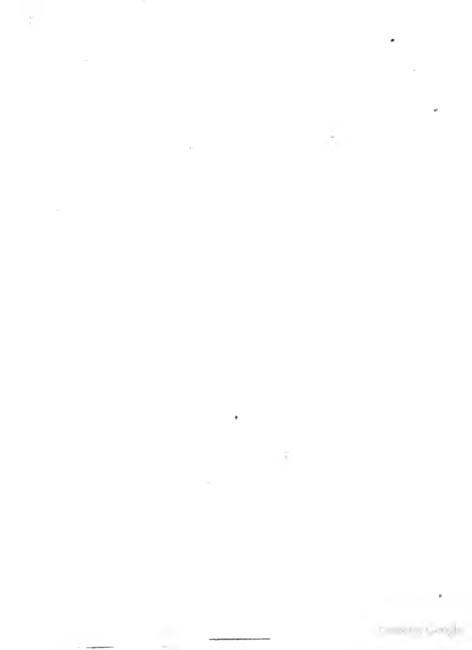
nämlich essen, gehen und schlafen zu können, was für seine animalische Existenz gesund, für die bürgerliche, zu öffentlichen Geschäften verpflichteten Existenz aber krank d. i. invalid heißt, so widerspricht sich dieser Candidat des Todes hiermit gar nicht."

„Dahin führt die Kunst, das menschliche Leben zu verlängern, daß man endlich unter den Lebenden nur so geduldet wird, welches eben nicht die ergötzlichste Lage ist. Hieran aber bin ich selber Schuld. Denn warum will ich auch der hinanstrebenden jüngeren Welt nicht Platz machen und um zu leben mir den gewohnten Genuß des Lebens schmälern? Warum ein schwächliches Leben durch Entsagungen in ungewöhnliche Länge ziehen, die Sterbelisten, in denen doch auf den Zuschnitt der von Natur Schwächeren und ihre muthmaßliche Lebensdauer mitgerechnet ist, durch mein Beispiel in Verwirrung bringen und das alles, was man sonst Schicksal nannte (dem man sich demüthig und andächtig unterwarf) dem eigenen festen Vorsatze unterwerfen, welcher doch schwerlich zur allgemeinen diätetischen Regel, nach welcher die Vernunft unmittelbar Heilkraft ausübt, aufgenommen werden und die therapeutischen Formeln der Officin jemals verdrängen wird?"

Zweites Buch. II. Abschnitt.

Kritik der Urtheilskraft.

Aesthetik und Teleologie.



Erstes Capitel.

Der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit und die reflectirende Urtheilskraft.

I.

Vereinigung der Natur und Freiheit.

1. Gegensatz beider.

Das System der reinen Vernunft ist in seinem ganzen Umfange dargestellt. Auf der Grundlage der Vernunftkritik hat sich das kritische Lehrgebäude erhoben, getheilt gleichsam in die beiden Flügel der reinen Natur- und Sittenlehre, mit welcher letzteren die Grundlinien der Geschichtsphilosophie und die Religionslehre unmittelbar zusammenhingen. Es bleibt noch eine Aufgabe übrig. Noch fehlt dem Lehrgebäude die abschließende Einheit. Jene beiden Seitenflügel, um bildlich zu reden, fordern ein gemeinschaftliches Dach. Um die Aufgabe genau und in ihrer eigentlichen Bedeutung zu bestimmen, müssen wir auf das Fundament des ganzen Lehrgebäudes zurückblicken und uns die Eigenthümlichkeit seiner Doppelgestaltung vergegenwärtigen. Das Princip der reinen Naturlehre waren jene Begriffe, ohne welche überhaupt keine Erfahrung, keine Gegenstände der Erfahrung, keine Natur möglich ist: die reinen Verstandesbegriffe, die in Rücksicht ihrer Objecte Naturbegriffe heißen dürfen. Das Princip der Sittenlehre war der Freiheits-

begriff. Beide waren in ihrer Geltung vollkommen verschieden: die Naturbegriffe enthalten die Grundsätze der Erfahrung, der Freiheitsbegriff giebt die Gesetze des Handelns; jene sind theoretisch, dieser ist praktisch; die Freiheit kann in der Natur nichts erklären, die Erfahrung kann in der Sittlichkeit nichts begründen. So hat jeder der beiden Begriffe sein eigenthümliches Gebiet und seine gesetzgeberische Tragweite.

Beide Principien sind auch in ihrem Ursprunge verschieden: die Naturbegriffe entspringen im Verstande, der Freiheitsbegriff in der Vernunft; der Verstand verhält sich theoretisch, die Vernunft praktisch; die theoretischen und praktischen Gemüthskräfte, Erkenntniß- und Begehrungsvermögen, schließen sich gegenseitig aus. Wie sich die Natur zur Freiheit, die sinnliche Welt zur übersinnlichen, die Naturbegriffe zum Freiheitsbegriff verhalten, so verhält sich der Verstand zur Vernunft, das Erkenntnißvermögen zum Begehrungsvermögen.

2. Unterordnung der Natur unter die Freiheit.

Aus dieser Betrachtung folgt das Problem, dem wir uns nähern. Die menschliche Vernunft ist nur eine. Wenn ihre Grundvermögen einander nur entgegengesetzt und zwischen ihnen gar kein Uebergang, kein Mittelglied, keine Gemeinschaft möglich wäre, so wäre die Einheit der Vernunft so gut als aufgehoben. Es handelt sich darum, den Gegensatz zwischen Natur und Freiheit mit der Einheit der Vernunft in Einklang zu bringen. Aufgehoben oder ausgelöscht kann jener Gegensatz nicht werden. Die Vereinigung, die wir suchen, kann niemals die reale Identität der Natur und Freiheit sein, sonst wären alle Unterscheidungen der Vernunftkritik vergeblich gewesen: es kann sich daher nur um eine Vermittlung handeln,

um ein Mittelglied zwischen Natur und Freiheit, Verstand und Vernunft, theoretischen und praktischen Gemüthskräften, Erkenntniß- und Begehrungsvermögen.

Die Möglichkeit einer solchen Vereinigung zwischen Natur und Freiheit ist schon anerkannt in den Bestimmungen, welche die kritische Philosophie selbst ausgemacht hat. Unmöglich wäre die Vereinigung, wenn Freiheit und Natur sich nur ausschließend zu einander verhielten. So müßten sie sich verhalten, wenn sie als Arten einander coordinirt wären; sie sind nicht coordinirt und können es nicht sein. Die Gesetze der Freiheit sollen in der Sinnenwelt ausgeführt werden; also muß die Natur selbst in ihrem intelligibeln Grunde angelegt sein zur Uebereinstimmung mit jenen Gesetzen. Die sittlichen Gesetze sind universell, sie sind Weltgesetze; die praktische Vernunft ist der theoretischen nicht neben- sondern übergeordnet und hat darum den Primat. In dem Begriffe des Primats, diesem Kerne der kantischen Sittenlehre, ist schon angezeigt, nicht bloß daß, sondern auch wie Natur und Freiheit sich vereinigen lassen.

Es handelt sich also um die Entdeckung eines Vernunftvermögens zwischen Verstand und Wille, zwischen Erkenntniß- und Begehrungsvermögen: das ist eine neue kritische Aufgabe, und zwar die letzte der gesammten Vernunftkritik.

3. Der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit.

(Die specifische Gesetzmäßigkeit der Natur.)

Aus dem eigenthümlichen Gegensatze der Natur und Freiheit ergiebt sich, welcher Begriff allein die Vereinigung beider ausmacht. Natürliche Erscheinungen lassen sich nur nach dem Gesetze der mechanischen, freie Handlungen nur nach dem der moralischen Causalität erklären. Die moralische Ursache ist Endur-

sache oder Zweck. Die Verknüpfung zwischen Natur und Zweck ist daher die einzig mögliche Art, Natur und Freiheit zu vereinigen: sie sind vereinigt in dem Begriffe der natürlichen Zweckmäßigkeit.

Der Verstand hat keine andere Function als die Natur zu erkennen, die Vernunft keine andere als die Freiheit zu verwirklichen; jenes mittlere Vermögen zwischen beiden wird daher keine andere Function haben können als die Natur der Freiheit unterzuordnen, also die Natur durch die Freiheit oder durch den Begriff der Zweckmäßigkeit vorzustellen. Die Unterordnung eines Begriffs unter einen anderen, des Besonderen unter das Allgemeine, ist in allen Fällen ein Urtheil; mithin kann die Vereinigung der Natur und Freiheit durch kein anderes Vermögen geschehen als die Urtheilskraft.

Nun aber ist ja das Urtheil selbst eine Function des Verstandes, und die Urtheilskraft erscheint auf der Seite des Erkenntnißvermögens. Daher werden wir die Urtheilskraft, welche das Mittelglied zwischen Verstand und Vernunft ausmachen soll, von dem uns bekannten Erkenntnißvermögen genau unterscheiden müssen. In jedem Erkenntnißurtheile wird ein besonderer Fall unter eine Regel subsumirt, oder diese auf einen besonderen Fall angewendet. Das Erkenntnißurtheil ist in allen Fällen die Anwendung einer gegebenen Regel, die Unterordnung eines Besonderen unter ein gegebenes Allgemeines: diese Subsumtion nennen wir ein „bestimmendes Urtheil". Wenn wir dagegen ohne gegebene Regel urtheilen oder ein Besonderes durch einen Begriff vorstellen, der nicht gegeben ist, was offenbar geschieht, sobald wir die Dinge als zweckmäßig beurtheilen, so nennen wir eine solche Vorstellungsweise im Unterschiede von den bestimmenden Erkenntnißurtheilen ein „reflectirendes Urtheil".

Wie sich der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit zu dem Natur- und Freiheitsbegriff verhält, so verhält sich die reflectirende Urtheilskraft zur theoretischen und praktischen Vernunft: sie bildet das vereinigende Mittelglied, den Uebergang von der einen zur anderen; sie vollzieht jene Unterordnung der Natur unter die Freiheit, wozu der Primat der praktischen Vernunft uns berechtigt.

Mit der Kritik der Urtheilskraft in dieser Bedeutung beschließt Kant die Lösung seiner ganzen kritischen Aufgabe. Die gesammte Vernunftkritik theilt sich demnach in diese dreifache Untersuchung: die Kritik der reinen Vernunft, der praktischen Vernunft und der Urtheilskraft. Diese letztere beschließt auch historisch das Jahrzehend der grundlegenden kritischen Arbeiten*).

Wenn Natur und Freiheit vereinigt werden sollen, so ist diese Vereinigung nur möglich durch den Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit; wenn dieser Begriff feststeht, so ist das einzige ihm entsprechende Vermögen die reflectirende Urtheilskraft; wenn es eine solche Urtheilskraft giebt, so wird deren Princip die natürliche Zweckmäßigkeit sein müssen, wie die Kategorien die Principien des Verstandes und die Ideen die der Vernunft waren. Dieses „wenn" gilt zunächst hypothetisch. Es ist jetzt zu zeigen, daß die natürliche Zweckmäßigkeit kein willkürlich gemachter Begriff, sondern in der That ein nothwendiges Vernunftprincip ist, ein Begriff, den die Vernunft gar nicht entbehren kann, den sie braucht, nicht zur Erklärung, wohl aber zur Beurtheilung und zur Reflexion über die Dinge.

Die Natur ist Sinnenwelt oder Erfahrungsobject; alle natürlichen Dinge sind Gegenstände der Erfahrung, zugleich ist jedes eine eigenthümliche Erscheinung. Nun sind die Verstandesbe-

*) Kritik der Urtheilskraft. (1790.) Vorr. Einleitg. Nr. I—IV. — Ges. Ausg. Bd. VII. S. 1—20.

griffe die Bedingungen überhaupt einer möglichen Erfahrung; sie beziehen sich auf alle möglichen Dinge, sofern sie Erfahrungsobjecte überhaupt, nicht sofern sie diese bestimmten Objecte sind. Mit anderen Worten: vermöge der Verstandesbegriffe erkennen wir nur die allgemeine Natur der Dinge, nicht deren eigenthümliche Verfassung, nicht deren specifische Art und Bildung. Was der Verstand durch seine Begriffe von der Natur erkennt, sind Bewegungserscheinungen nach dem Principe des Mechanismus. Was in der Natur nicht bloß mechanisch bewirkt wird, ist kein Gegenstand exacter naturwissenschaftlicher Einsicht. Mechanisch erklären, heißt aus äußeren Ursachen erklären. Was in der Natur, in der Eigenthümlichkeit der Dinge aus äußeren Ursachen nicht erklärt werden kann, das übersteigt unsere Naturbegriffe, das ist für unseren Verstand, für die bestimmende Urtheilskraft ein unauflösliches Problem.

Die Eigenthümlichkeit der Dinge, überhaupt die Specification der Natur, ist aus äußeren Ursachen nicht zu erklären. Doch ist sie eine Thatsache der Erfahrung, und es gilt der Erfahrungsgrundsatz, daß nichts in der Natur ohne Ursache ist oder geschieht. Daher wird auch die Specification der Natur nach Ursachen beurtheilt werden müssen, im Sinne der Erfahrung selbst, die überall Einheit und Zusammenhang fordert, nur werden die Ursachen in diesem Fall nicht äußere sein können. So bleiben nur jene inneren Ursachen übrig, welche der Gesichtspunkt der erklärenden Naturwissenschaft verwirft. Innere Ursachen sind Vorstellungen. Ist aber die Ursache des Dinges Vorstellung, so ist die Vorstellung des Dinges die Ursache oder der erzeugende Grund seiner Wirklichkeit, so ist die letztere vorgestellt oder bezweckt, und die Natur des Dinges selbst zweckmäßig bestimmt.

Hieraus erhellt der Zusammenhang zwischen der reflectiren-

den Urtheilskraft und dem Princip der natürlichen Zweckmäßigkeit; zugleich erklärt sich die eigenthümliche Stellung dieses Princips innerhalb der reinen Vernunft. Die Gesetzmäßigkeit der Erfahrung oder Natur gilt durchgängig; sie gilt auch für die Natur in ihrer Specification, aber hier gilt nicht mehr ausschließlich die mechanische Causalität. Unsere erklärenden Naturbegriffe reichen nur so weit als die Gesetzmäßigkeit äußerer Ursachen; nur so weit reicht die wirkliche Erkenntniß, der Verstand, die bestimmende Urtheilskraft. Auch die specifische Gesetzmäßigkeit der Natur soll und will beurtheilt werden. Dazu ist als Bedingung auch eine Urtheilskraft nöthig, eine andere als die bestimmende. Hier ist der Punkt, wo die reflectirende Urtheilskraft als ein nothwendiges Vermögen in der Verfassung der menschlichen Intelligenz erscheint. Das Princip dieser Urtheilskraft kann kein anderes sein als die specifische Gesetzmäßigkeit der Natur, d. h. die natürliche Zweckmäßigkeit. Ohne dieses Princip, ohne diese Urtheilskraft gäbe es keine durchgängige Gesetzmäßigkeit der Natur, keine Möglichkeit, die Specification der Natur vernunftgemäß zu betrachten.

Aber die Zweckmäßigkeit ist eine innere, darum intelligible Ursache. Jede räumliche Ursache ist eine äußere; die innere Ursache kann nicht räumlich gedacht werden, sie ist nicht anschaulich, also nicht erkennbar: darum ist die Zweckmäßigkeit kein Erkenntniß= sondern ein Reflexionsprincip, darum unterscheidet Kant die bestimmende von der reflectirenden Urtheilskraft, die bestimmenden oder constitutiven Erkenntnißbegriffe von den Maximen der Beurtheilung. Es giebt eine Vernunftnothwendigkeit, welche mich zwingt, die Dinge so und nicht anders zu erkennen; es giebt eine Vernunftnothwendigkeit, welche mich zwingt, über die Dinge so und nicht anders zu reflectiren. Eine Betrachtungs=

weise ist noch keine Erkenntniß. Es giebt eine nothwendige Betrachtungsweise, die wir nicht vermeiden, nicht unterlassen können, so wenig sie irgend etwas zur realen Erkenntniß der Dinge beiträgt: das Princip einer solchen nothwendigen Betrachtungsweise muß ein Vernunftbegriff sein, ein transscendentales Princip: das einzige Princip dieser Art ist die natürliche Zweckmäßigkeit, die einzige Betrachtungsweise dieser Art ist die reflectirende Urtheilskraft *).

4. Die kritische Aufgabe.

Wir sehen deutlich ein, wie Kant dazu kam, die reflectirende Urtheilskraft von der bestimmenden zu unterscheiden und eine Kritik der Urtheilskraft zu schreiben. Der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit mußte ihn dahin führen. Diesen Begriff fand er nicht erst am Ende seiner Vernunftkritik durch eine Vergleichung der Natur mit der Freiheit, der theoretischen Vernunftvermögen mit dem praktischen; schon auf den ersten Schritten seiner vorkritischen Periode war ihm dieser Begriff begegnet, schon in der Vorrede zur „Naturgeschichte des Himmels" hatte es Kant ausgesprochen, daß man durch die Begriffe der mechanischen Gesetzmäßigkeit die Welt im Großen, den Weltbau, aber keinen der organisirten Naturkörper, keine Raupe, kein Kraut zu erklären vermöge. Er wollte schon hier die organisirende Naturkraft von der bloß bewegenden Kraft unterschieden, schon hier die Grenze der mechanischen Grundsätze innerhalb der Erfahrung anerkannt wissen. In seinen späteren Untersuchungen über den Begriff der Race stieß er von Neuem auf die Zweckmäßigkeit in der Natur als ein nothwendiges Vernunftprincip; der Angriff Forster's nöthigte ihn, die Anwendung dieses Princips oder den

*) Ebendas. Einleitg. V. — Bd. VII. S. 20—26.

„Gebrauch der teleologischen Principien in der Philosophie" zu vertheidigen. Es war zwei Jahre, bevor die Kritik der Urtheilskraft erschien. Am Schlusse jener Schrift vom Jahr 1788 wurde es deutlich ausgesprochen, daß der Zweckbegriff gewissen Erfahrungsobjecten (den organischen Naturerscheinungen) gegenüber gelte, nicht als ein allgemeines Erklärungsprincip, sondern als ein empirischer Leitfaden, als ein empirisches Regulativ. Zwei Jahre vor dieser Schrift hatte Kant seine metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft veröffentlicht. Hier hatte er in der Mechanik erklärt, daß in der materiellen Natur, d. h. in der äußeren Erscheinungswelt, keine anderen Ursachen erkennbar seien als räumliche d. h. äußere, daß jede Erklärung aus inneren Ursachen Hylozoismus und dieser der Tod aller Naturphilosophie sei.

Wenn nun doch die Zweckmäßigkeit der Natur nicht vollkommen verneint werden, sondern gewissen Erfahrungen gegenüber gelten soll: was bleibt übrig, als die teleologische Betrachtungsweise von der naturphilosophischen Erkenntniß genau und sorgfältig abzusondern? Wenn der Zweckbegriff empirisch gültig, aber nicht empirisch erkennbar ist: was bleibt übrig, als daß dieser Begriff ein Vernunftprincip bildet, nicht zur Erkenntniß, wohl aber zur Betrachtung der Dinge? In der That ist hier kein anderer Ausweg als die Unterscheidung der bestimmenden und reflectirenden Urtheilskraft, welche letztere die natürliche Zweckmäßigkeit zu ihrem transscendentalen Princip hat. Die Richtung, welche Kant in der „Kritik der Urtheilskraft" ergreift, ist ihm nach den vorhergegangenen Untersuchungen ebenso genau vorgezeichnet, als früher die Bestimmung von Raum und Zeit in der transscendentalen Aesthetik. Wie sich die Schrift vom ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raum (1768) zur transscendentalen Aesthetik (Inauguraldissertation 1770) in Rück-

ficht des Raums verhält, so verhält sich ähnlich in Rücksicht des natürlichen Zweckbegriffs die Schrift vom Gebrauche der teleologischen Principien in der Philosophie (1788) zur Kritik der Urtheilskraft (1790). Nach allen vorausgegangenen Untersuchungen blieb damals nur ein Ausweg übrig: Raum und Zeit aufzufassen als die transscendentalen Principien des sinnlichen Erkenntnißvermögens. So bleibt jetzt nur ein Ausweg übrig: die natürliche Zweckmäßigkeit aufzufassen als das transscendentale Princip (einer besonderen, nämlich) der reflectirenden Urtheilskraft.

II.

Die natürliche Zweckmäßigkeit als Reflexionsprincip.

1. Das teleologische und ästhetische Urtheil.

Es ist unmöglich, die natürliche Zweckmäßigkeit vorzustellen als der Materie inwohnend. Zweckmäßigkeit ist Wirkung einer inneren Ursache, Materie ist nur äußere Erscheinung; es wäre mithin ein vollkommener Widerspruch, wollte man die Materie selbst als zweckthätig denken. Dieß hieße, eine bloß äußere Erscheinung als innere Ursache vorstellen und damit den Begriff der Materie vollkommen aufheben. Zwecke können nicht durch die Kräfte der Materie, die bloß bewegender Natur sind, sondern nur durch ein intelligentes Vermögen gesetzt werden; Zwecke sind Vorstellungen oder Verstandesabsichten, die vorgestellte Zweckmäßigkeit einer Naturerscheinung ist die Vorstellung einer erreichten Verstandesabsicht. Wir nehmen hier das Wort Verstand in dem weiten Sinn einer gesetzmäßig vorstellenden Intelligenz.

Es kommt darauf an, welche intelligente Absicht sich in dem Dinge als erreicht darstellt. In keinem Falle wird diese Absicht der Materie zugeschrieben, in keinem Falle gilt sie als

Gegenstand physikalischer Einsicht. Die Zweckmäßigkeit des Dinges kann immer nur in Rücksicht auf eine Intelligenz gelten, mit deren Absicht das Ding übereinstimmt: diese Intelligenz ist entweder unsere eigene oder eine fremde, die dem Dinge selbst zu Grunde liegt. In dem letzten Fall ist die Absicht, die sich in der Erscheinung offenbart, das Dasein des Dinges; dann bildet die Absicht zugleich den Grund des Dinges, dann läßt sich ohne diese Absicht gar nicht die Möglichkeit des Dinges begreifen oder beurtheilen, dann erscheint das Ding als zweckmäßig in Rücksicht auf die ihm zu Grunde liegende Idee, auf den absichtsvollen Gedanken, der es bildet: die vorgestellte Zweckmäßigkeit des Dinges ist dann objectiv, und das reflectirende Urtheil „teleologisch"*).

In dem anderen Fall ist es unsere eigene Intelligenz, deren Absicht wir in dem Dinge erreicht finden. Dann erscheint das Object zweckmäßig nur in Rücksicht auf unseren Verstand, auf unser Erkenntnißvermögen, die Zweckmäßigkeit in diesem Fall ist bloß subjectiv; nicht das Ding selbst, nicht sein Dasein wird als zweckmäßig beurtheilt, sondern bloß die Art, wie es uns erscheint, bloß unsere Vorstellung von dem Dinge. Die bloße Vorstellung des Dinges ist so viel als die bloße Form desselben. Was wir von dem Dinge durch die bloße Vorstellung wahrnehmen, ist lediglich seine Form, denn die Materie des Dinges, seine Zusammensetzung u. s. f. können wir durch die bloße Vorstellung nie erfahren. Wenn also ein Object zweckmäßig erscheint nur in Rücksicht auf unsere Intelligenz, so kann sich diese Zweckmäßigkeit nur auf die Form des Objects beziehen: die subjective Zweckmäßigkeit ist gleich der formalen. Es ist gleich, ob ich sage: „die Form des Objects" oder „unsere bloße Betrachtung desselben"; es

*) Ebendas. Einleitg. VIII. — Bd. VII. S. 32 — 36.

ist gleich, ob ich sage: „das Ding ist zweckmäßig in Rücksicht seiner Form“, oder „es ist zweckmäßig für unsere Betrachtung“. Zweckmäßig kann die Erscheinung nur sein in Rücksicht auf eine Intelligenz; vorgestellt in seiner Eigenthümlichkeit kann das Object nur werden durch unsere Einbildungskraft. Die bloße Form ist das Bild, welches die Einbildungskraft vorstellt. Jetzt ist der Sinn jener subjectiven Zweckmäßigkeit ganz klar: sie besteht darin, daß in der Betrachtung eines Objects unsere Einbildungskraft mit der Intelligenz übereinstimmt, daß in der bloßen Betrachtung des Objects Einbildungskraft und Intelligenz harmoniren.

Die Beurtheilung einer solchen Zweckmäßigkeit bezieht sich bloß auf unsere Betrachtung des Objects: sie ist mithin gar nicht praktisch, sondern rein theoretisch; sie enthält nichts, wodurch wir den Begriff des Dinges bestimmen: sie ist mithin nicht bestimmend, sondern bloß reflectirend; die Zweckmäßigkeit selbst erscheint nicht als der Natur des Dinges, sondern bloß unserer Betrachtung angehörig: die reflectirende Beurtheilung ist mithin nicht teleologisch, sondern rein ästhetisch *).

2. Gefühl der Lust oder Unlust.

Wenn Einbildungskraft und Intelligenz in uns harmoniren, so kommen dadurch unsere Gemüthskräfte in einen Zustand der Uebereinstimmung, in eine zweckmäßige Verfassung. Das Vermögen, wodurch wir unserer Gemüthsverfassung inne werden, unseren inneren Gesammtzustand, das Verhältniß unserer Gemüthskräfte percipiren, ist das Gefühl, das sich von der Empfindung unterscheidet, wie der Zustand aller Gemüthskräfte von dem einzelnen Eindruck. Je nachdem dieser Zustand beschaffen ist, je nachdem unsere Gemüthskräfte zusammenstimmen oder dis-

*) Ebendas. Einleitg. VII. — Bd. VII. S. 28—32.

soniren, fühlen wir Lust oder Unlust: dieses Gefühl hat nichts mit der Begierde gemein, es ist gar kein praktisches Motiv, es kann als Gefühl auch nie Grund einer Erkenntniß sein, also nicht theoretisches Princip: auf dieses Gefühl der Lust oder Unlust gründet sich die ästhetische Vorstellungsweise; alle Vorstellungen, die sich auf dieses Gefühl gründen, sind rein ästhetisch. Wir können die Fähigkeit, Objecte auf dieses Gefühl zu beziehen oder durch dieses Gefühl zu beurtheilen, den ästhetischen Sinn oder „Geschmack" und alle auf dieses Gefühl gegründeten Urtheile „Geschmacksurtheile" nennen. „Was an der Vorstellung eines Objects bloß subjectiv ist, d. h. ihre Beziehung auf das Subject, nicht auf den Gegenstand ausmacht, ist die ästhetische Beschaffenheit derselben." „Dasjenige Subjective an einer Vorstellung, was gar kein Erkenntnißstück werden kann, ist die mit ihr verbundene Lust oder Unlust; denn durch sie erkenne ich nichts von dem Gegenstande der Vorstellung, obgleich sie wohl die Wirkung irgend einer Erkenntniß sein kann*)."

Die reflectirende Urtheilskraft zerfällt demnach in die ästhetische und teleologische. Der Eintheilungsgrund liegt in dem Begriffe der natürlichen Zweckmäßigkeit, je nachdem derselbe bloß subjectives oder objectives, bloß formales oder reales Ansehen hat, d. h. je nachdem die Dinge als zweckmäßig beurtheilt werden in Rücksicht auf unsere Intelligenz oder eine fremde, die als intelligibles Substrat den Dingen selbst zu Grunde gelegt wird. Der natürliche Zweckbegriff hat unserem Philosophen zuerst in der Fassung des teleologischen Urtheils eingeleuchtet. Die Vernunftkritik nöthigte ihn, dieses Urtheil von dem logischen zu unterscheiden und in der reflectirenden Urtheilskraft ein besonderes

*) Ebendas. Einleitg. VI. — Bd. VII. S. 26—28. Vgl. Einleitg. VIII. S. 29.

Vernunftvermögen zu setzen. Nun ist das reine Reflexionsprincip lediglich subjectiv und in Ansehung der Dinge selbst gar nicht bestimmend, es verhält sich nur betrachtend und beurtheilend, gar nicht erkennend. Diesen rein subjectiven Charakter hat das teleologische Urtheil nicht; es nimmt eine unsichere Stellung ein zwischen objectiver Gültigkeit, die es behauptet, und wirklicher Einsicht, wozu ihm die Berechtigung fehlt. Das reine Reflexionsprincip ist das ästhetische. Kant entdeckt die ästhetische Urtheilskraft, indem er die natürliche Zweckmäßigkeit in ihrem rein subjectiven Charakter aufsucht. Er selbst erklärt, „daß in einer Kritik der Urtheilskraft der Theil, welcher die ästhetische Urtheilskraft enthalte, ihr wesentlich angehörig sei"*).

Damit ist das Problem festgestellt, welches die Kritik der Urtheilskraft zu lösen hat. Wir kennen die Mittelglieder, um deren Bestimmung es sich handelt. Der Vereinigungspunkt zwischen Natur und Freiheit liegt in dem transscendentalen Princip der natürlichen Zweckmäßigkeit; wie sich die natürliche Zweckmäßigkeit zur Natur und Freiheit, so verhält sich die reflectirende (ästhetische) Urtheilskraft zu Verstand und Vernunft, zur theoretischen und praktischen Intelligenz; wie sich jene Urtheilskraft zu diesen beiden Vernunftkräften, so verhält sich das Gefühl der Lust oder Unlust zum Erkenntniß- und Begehrungsvermögen. Die Welt der Verstandesbegriffe ist die Natur, die Welt der Vernunftbegriffe oder Ideen ist das moralische Reich der Freiheit, die Welt der natürlichen Zweckmäßigkeit ist Schönheit und Kunst.

*) Ebendas. Einleitg. VIII. — Bd. VII. S. 34.

Zweites Capitel.

Die Analytik des Schönen.

I.

Die kritische Grundfrage.

Um die kantische Aesthetik zu verstehen, muß man vor allem ihre kritische Grundlage richtig fassen. Die Aesthetik vor Kant war durchaus dogmatisch. Sie wollte aus der Natur der Dinge das Schöne und überhaupt die ästhetischen Beschaffenheiten erklären; die dogmatische Theorie des Schönen war in einem ganz ähnlichen Irrthume befangen als die dogmatische Theorie von Raum und Zeit. Wie man auch das Schöne erklärte, ob als Eigenschaft oder Verhältniß der Dinge, immer sollte es aus der Natur der Dinge selbst, aus Bedingungen, unabhängig von unserer Vorstellung, abgeleitet werden. Das Problem der dogmatischen Aesthetik hieß: unter welchen natürlichen Bedingungen sind die Dinge ästhetisch?

Kant begreift, daß alles Aesthetische nichts ist als unsere Erscheinung, als unsere Vorstellung, daß es unabhängig von unserer Betrachtung nichts Aesthetisches giebt, so wenig als das Gute unabhängig vom Willen, die Causalität unabhängig vom Verstande, die sinnlichen Eigenschaften unabhängig von den Sinnen existiren. Darum lautet die Grundfrage der kritischen Aesthe-

tik: unter welchen Bedingungen ist unsere Vorstellung ästhetisch? Das Aesthetische ist eine Eigenthümlichkeit bloß unserer Vorstellung, mit anderen Worten: es ist keine Eigenschaft, sondern ein Prädicat. Das Aesthetische ist kein Merkmal, das in der Vorstellung enthalten wäre, sondern eine Beschaffenheit, die ihr zukommt nur in der Beziehung auf ein bestimmtes Vermögen in uns: ein Prädicat, das wir der Vorstellung beilegen oder hinzufügen. Mithin ist eine ästhetische Vorstellung gleich einem Urtheil. Ein Urtheil, dessen Prädicat ästhetischer Art ist, nennen wir ein ästhetisches oder Geschmacksurtheil. Mithin lautet die kritische Frage: unter welchen Bedingungen beurtheilen wir eine Vorstellung als ästhetisch, oder mit anderen Worten: wie sind ästhetische Urtheile möglich? Nur in dieser Fassung wird die Frage richtig bestimmt. Die dogmatische Frage ist ungereimt. Sie macht zwei grundfalsche Voraussetzungen: 1) daß die Bedingung des Aesthetischen in den Dingen unabhängig von unserer Vorstellung zu suchen — 2) daß die ästhetische Beschaffenheit in der Vorstellung des Dinges als Merkmal enthalten sei und durch eine Zergliederung der Vorstellung entdeckt werden könne.

An sich ist keine Vorstellung ästhetisch; sie wird ästhetisch durch die Beziehung auf ein bestimmtes Vermögen in uns, das wir schon kennen gelernt haben als Gefühl der Lust oder Unlust. Mithin ist kein ästhetisches Urtheil analytisch; jedes ist synthetisch. Und da ihre Aussagen auch eine allgemeine und nothwendige Geltung beanspruchen, so sind die ästhetischen Urtheile zugleich a priori: sie sind mithin synthetische Urtheile a priori. So wiederholt sich hier noch einmal das Grundproblem der gesammten Vernunftkritik: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Wir wollen das Vorbild der Vernunftkritik genau befolgen. Bevor gefragt werden durfte: wie ist Erkenntniß möglich? mußte

erst gefragt werden: was ist Erkenntniß? So fragen wir jetzt zuerst: was sind ästhetische Urtheile? Und dann: wie sind sie möglich?

Wenn wir mit einer Vorstellung ein ästhetisches Prädicat, wie schön und erhaben, verbinden, so wollen wir einsehen, von welcher Art diese Verbindung ist; wenn diese Verbindung eine gewisse Allgemeinheit und Nothwendigkeit mit sich führt, so wollen wir einsehen, worin diese ästhetische Allgemeinheit und Nothwendigkeit besteht; wenn endlich die Vorstellungen nur in einem bestimmten Verhältnisse zu uns ästhetisch sind oder werden, so müssen wir eben dieses ästhetische Verhältniß in seiner Eigenthümlichkeit genau kennen lernen. Alle diese Fragen aber lassen sich nur auflösen durch eine gründliche Einsicht in die Elemente und eigenthümlichen Bestandtheile des ästhetischen Urtheils; diese Einsicht ist nur möglich durch die Zergliederung oder Analysis desselben: daher ist unsere erste Aufgabe „die Analytik der ästhetischen Urtheilskraft". Nun ist die Norm aller ästhetischen Bestimmungen das Schöne; die übrigen ästhetischen Prädicate werden erkannt durch ihren Unterschied vom Schönen. Wir fragen darum zuerst: wenn wir eine Vorstellung als „schön" beurtheilen, worin besteht dieses Urtheil? Wir lösen diese Frage durch „die Analytik des Schönen"*).

II.

Das ästhetische Urtheil.

1. Das uninteressirte Wohlgefallen.

Das Prädicat „schön" ist in allen Fällen der Ausdruck eines

*) Kritik der Urtheilskraft. I Theil. Kritik d. ästhetischen Urtheilskraft. I Abschn. Analytik d. ästh. Urth. I Buch. Analytik d. Schönen. — Bd. VII. S. 43—92.

Wohlgefallens. Wir nennen schön, was uns gefällt. Diese sehr einfache Betrachtung lehrt uns zweierlei: wir müssen den nächsten Bestimmungsgrund des ästhetischen Urtheils in unserem Wohlgefallen aufsuchen und können deßhalb das Schöne nicht als ein in der Vorstellung enthaltenes Merkmal betrachten, denn in der bloßen Vorstellung an sich liegt nicht, daß sie uns gefällt; in der bloßen Vorstellung an sich genommen liegt nicht ihre Beziehung auf uns, also auch nicht unser Wohlgefallen. In allen Fällen ist das ästhetische Urtheil die Verknüpfung unseres Wohlgefallens mit irgend einer Vorstellung; das sind seine beiden Elemente; in allen Fällen also ist das ästhetische Urtheil synthetisch.

Es kommt darauf an, die Art des ästhetischen Wohlgefallens zu bestimmen. Nicht jede uns gefällige Vorstellung ist schon als solche ästhetisch oder schön. Es muß deßhalb ein Wohlgefallen eigenthümlicher Art sein, dessen Verbindung mit einer Vorstellung unser Urtheil ästhetisch macht. Untersuchen wir also die Natur und die Arten des Wohlgefallens überhaupt, um die besondere Natur des ästhetischen Wohlgefallens zu entdecken.

Daß es verschiedene Arten des Wohlgefallens giebt, davon überzeugt uns der erste Blick in die eigene Erfahrung. Für den Hungrigen ist die Vorstellung der Speise mit Wohlgefallen verbunden; der praktische, mit der Ausführung seiner Lebenszwecke beschäftigte Mensch braucht Mittel, die seinen Zwecken dienen, die tauglichsten Mittel sind die besten und ihm wohlgefälligsten. Was uns nützt, gefällt uns. Dem moralischen Gefühle gefällt nichts in höherem Grade als die Vorstellung der Pflicht; die Achtung, die wir vor dem Sittengesetz empfinden, ist zugleich ein mit dieser Vorstellung verbundenes Wohlgefallen. Da haben wir das Wohlgefallen in sehr verschiedenen Gestalten. Keine der angeführten Arten ist ästhetisch. Der Hungrige hat an der

Speise, der praktische Verstand hat an den nützlichen Mitteln, das moralische Gefühl an dem Sittengesetze kein ästhetisches Wohlgefallen. Worin liegt der Unterschied?

In den angeführten Fällen ist der vorgestellte Gegenstand ein Object, das uns befriedigt, weil wir es bedürfen; wir bedürfen es zu unserer Befriedigung; darum begehren wir das Object, wir wollen es genießen oder brauchen oder verwirklichen; dieser Genuß, dieser Gebrauch, diese Handlung verschafft uns Befriedigung, darum verbindet sich mit der Vorstellung des Objects ein bestimmtes Wohlgefallen. Es ist nicht die bloße Vorstellung, sondern das Object selbst, das uns durch den Genuß, den Gebrauch, die Verwirklichung eine solche Befriedigung gewährt, also bezieht sich das Wohlgefallen in allen diesen Fällen auch nicht auf die bloße Vorstellung, sondern auf das Object selbst; es gründet sich in allen diesen Fällen auf eine Begierde, die sich selbst auf ein Bedürfniß gründet. Was wir bedürfen und eben darum begehren, das erregt unser Interesse. Dieses Interesse geht nicht auf die bloße Vorstellung der Sache, sondern auf die Sache selbst, auf das D a s e i n des Objects. Nicht die Vorstellung der Speise interessirt den Hungrigen, sondern der reelle Genuß; nicht die bloße Vorstellung der nützlichen Mittel interessirt uns, sondern deren reeller Gebrauch, also deren wirkliche Existenz; nicht die bloße Vorstellung der Pflicht genügt dem moralischen Gefühl, sondern daß nach dieser Vorstellung gehandelt und die Pflicht ausgeführt werde. Ohne dieses Interesse empfinden wir in keinem der genannten Fälle wirkliches Wohlgefallen. So verschieden hier die Arten des Wohlgefallens sind, darin stimmen sie überein, daß in allen Fällen das Wohlgefallen selbst interessirt, d. h. durch Interesse, Begierde, Bedürfniß bedingt ist, daß sich in allen Fällen dieses Wohlgefallen auf unser Begehrungsvermögen bezieht.

Ein Anderes freilich ist die sinnliche Begierde, ein Anderes die vernünftige. Das Wohlgefallen, das aus der sinnlichen Begierde entspringt, ist pathologisch, das Wohlgefallen aus Vernunftbedürfniß ist praktisch bedingt; das Object des pathologischen Wohlgefallens nennen wir angenehm, das des praktischen gut. In Rücksicht des letzteren unterscheiden wir das Nützliche oder mittelbar Gute von dem unbedingt Guten; dieses ist Gegenstand des moralischen Wohlgefallens.

Das ästhetische Wohlgefallen ist weder sinnlich noch moralisch; das Schöne ist genau zu unterscheiden sowohl vom Angenehmen als vom Guten. Weder die Sensualisten noch die Moralisten sind im Stande, aus ihrem Gesichtspunkte das Aesthetische zu begreifen. Nun hatten wir schon vorher gesehen, wie das ästhetische Urtheil in keiner Weise ein Erkenntnißurtheil oder logischer Art ist. Also muß das Schöne, wie vom Angenehmen und Guten, so auch vom Wahren genau unterschieden werden. Hier zeigt sich sehr deutlich der Unterschied der kantischen Aesthetik von der früheren dogmatischen Aesthetik, die das Schöne bald mit dem Angenehmen, bald mit dem Wahren und Guten vermischt oder gar gleichgesetzt hatte. Was die kritische Philosophie untersucht, das will sie in seiner Reinheit darstellen, völlig unvermischt mit heterogenen Bestimmungen. So hat sie in ihren Untersuchungen die reine Anschauung, den reinen Verstand, den reinen Willen, den reinen Glauben festgestellt und deutlich gemacht. Jetzt handelt es sich um das rein Aesthetische.

Alles Wohlgefallen nicht ästhetischer Art war durch irgend ein Interesse entweder pathologisch oder praktisch bedingt; es war in irgend einer Rücksicht interessirt. Das rein ästhetische Wohlgefallen ist vollkommen uninteressirt. Wenn ich an einem Gegenstande Wohlgefallen empfinde ohne alles Interesse,

so mischt sich in dieses Wohlgefallen keine Art der Begierde, kein Bedürfniß, keine Regung des Willens; ich will von dem Gegenstand nichts haben, nichts mit ihm vornehmen, ihn weder genießen noch brauchen noch verwirklichen, ich will ihn bloß betrachten. In der bloßen Betrachtung verstummt jede Begierde, jede Willensunruhe. Der Wille und die bloße Betrachtung verhalten sich negativ zu einander. So wie sich der Wille in Absicht auf den Gegenstand regt, so trübt sich die reine Betrachtung und hebt sich auf, es sei nun die störende Willensregung sinnlich oder moralisch. Der Wille ist immer bewegt, gespannt, unruhig. Die bloße Betrachtung ist immer ruhig. Wenn wir uns vollkommen bedürfniß= und interesselos zu den Objecten verhalten, so verhalten wir uns bloß betrachtend, d. h. rein ästhetisch. Wenn wir uns bloß betrachtend zu dem Gegenstande verhalten, so sind wir nicht auf das Dasein, sondern bloß auf die Vorstellung des Gegenstandes gerichtet, die uns lediglich als solche vollkommen befriedigt. Gegenstand der bloßen Betrachtung ist allein die Form und kann nichts anderes sein. Die Existenz des Gegenstandes kann uns in verschiedener Weise interessiren, je nach unserem Bedürfniß. Die bloße Form der Vorstellung des Gegenstandes kann uns in dieser Weise nicht interessiren, denn sie bezieht sich auf kein Bedürfniß; mit der bloßen Form läßt sich kein Bedürfniß befriedigen; wenn uns die bloße Betrachtung doch befriedigt, so ist diese Befriedigung ein völlig uninteressirtes (rein ästhetisches) Wohlgefallen. Was uns gefällt durch die bloße Betrachtung, das ist schön.

Das Bedürfniß, welches es auch sei, verwickelt uns mit dem Gegenstande selbst. Wir nehmen ihn praktisch in Anspruch; wir wollen ihn genießen oder erkennen oder bearbeiten oder brauchen, mit einem Worte wir wollen etwas mit dem Object, das

Object ist uns zu irgend etwas nöthig. So ist unser Verhältniß zu dem Gegenstande durch die Nothwendigkeit bestimmt und durch den Ernst der Absicht; das Wohlgefallen ist von unserem Interesse, von unserer Absicht abhängig, es ist mithin unfrei. Das ästhetische Wohlgefallen, von keinem Interesse bedingt, ist vollkommen frei; dieses freie Wohlgefallen schließt den Ernst der Absicht und der praktischen Zwecke völlig von sich aus, es verhält sich zum Gegenstande nicht bestimmend, sondern spielend. So folgen aus der kritischen Lehre vom Schönen die Begriffe der ästhetischen Freiheit und des ästhetischen Spiels. Kant selbst hat diese Folgerungen gezogen mehr in beiläufiger als in hervorhebender Weise. Niemand hat die Wichtigkeit gerade dieser Begriffe tiefer eingesehen und fruchtbarer verfolgt als Schiller in seinen Briefen über die ästhetische Erziehung der Menschheit*).

Der Unterschied des ästhetischen Wohlgefallens von jedem anderen ist vollkommen einleuchtend. Was uns gefällt, ist entweder bloß die Vorstellung oder das Dasein des Gegenstandes; im ersten Fall ist unser Wohlgefallen uninteressirt und darum rein ästhetisch, im anderen ist es interessirt und darum praktisch oder pathologisch. „Das Geschmacksurtheil ist bloß contemplativ, d. i. ein Urtheil, welches indifferent in Ansehung des Daseins eines Gegenstandes nur seine Beschaffenheit mit dem Gefühl der Lust und Unlust zusammenhält."

Wir unterscheiden demnach das sinnliche, ästhetische, praktische (moralische) Wohlgefallen: das Object des ersten ist das Angenehme, das des zweiten das Schöne, das des dritten das Gute; das Angenehme vergnügt, das Schöne gefällt, das Gute wird gebilligt. Was uns vergnügt, ist ein Object der Neigung; was

*) Vgl. meine Schrift „Schiller als Philosoph". Nr. VII. S. 88—99.

uns gefällt, ist ein Object der Gunst; was wir billigen, ist ein Object der Achtung. Das Angenehme gehört den sinnlichen, das Gute den vernünftigen, das Schöne den sinnlich-vernünftigen Wesen. Das Schöne ist specifisch-menschlich. Das Angenehme ist auch in der thierischen Empfindung, das Gute nur in der reinen Intelligenz, das Schöne nur in der Menschheit möglich: darum sah Schiller in dem ästhetischen Gefühl das eigentliche Object und Leitungsmittel der menschlichen Bildung.

Was wir im ästhetischen Urtheile von einer Vorstellung aussagen, ist nichts anderes als dieses rein ästhetische Wohlgefallen: das ist, um uns kantisch auszudrücken, die Qualität des ästhetischen Urtheils. Daraus folgt die erste Erklärung des Schönen: „Geschmack ist das Beurtheilungsvermögen eines Gegenstandes oder einer Vorstellungsart durch ein Wohlgefallen oder Mißfallen ohne alles Interesse. Der Gegenstand eines solchen Wohlgefallens heißt schön *)."

2. Das allgemeine Wohlgefallen.

Vergleichen wir das interessirte Wohlgefallen mit dem uninteressirten oder rein ästhetischen, so gewinnen wir aus dieser Vergleichung eine neue Einsicht in die Natur des letzteren. Das Interesse ist jederzeit persönlich, jeder hat sein eigenes; dieses selbst ist nach Zeit und Umständen verschieden; was dem Einen angenehm und nützlich ist, das ist einem Anderen keines von beiden, vielleicht sogar widerwärtig und schädlich; was wir heute begehren, das wird in einer anderen Zeit nicht mehr begehrt, in einer anderen sogar vermieden: das interessirte Wohlgefallen,

*) Kritik der Urtheilskr. I Theil. I Abschn. I Buch. Erstes Moment des Geschmacksurtheils der Qualität nach. §. 1—5. — Bd. VII. S. 43—52.

ausgenommen das rein moralische, ist durchaus particular. Der Satz ist so richtig, daß man ihn umkehren darf: jedes particulare d. h. nur in der Besonderheit des Individuums begründete Wohlgefallen ist immer interessirt. Die Interessen sind verschieden, wie die Individuen. Wie sich die Bedürfnisse der Individuen unterscheiden, so unterscheiden sich ihre Neigungen, Begierden, Interessen. Wo also das Wohlgefallen besonderer Art ist, da ist es stets abhängig vom Interesse.

Vergleichen wir jetzt das interessirte Wohlgefallen mit dem uninteressirten, so springt folgender Schluß in die Augen: das besondere Wohlgefallen ist stets interessirt, das ästhetische Wohlgefallen ist gar nicht interessirt, also ist das ästhetische Wohlgefallen nicht besonderer, sondern allgemeiner Natur, nicht particular, sondern universell. Mithin hat auch das ästhetische Urtheil allgemeine Geltung; in der Anerkennung des Schönen stimmen alle überein, während die Urtheile über das Angenehme und Nützliche so verschieden sind als die Individuen.

Diese Allgemeingültigkeit giebt dem ästhetischen Urtheile den Schein einer objectiven Geltung. Zur objectiven Geltung gehört die Bestimmung durch Begriffe (die logische Bestimmung); der allgemeine Begriff ist der für alle gültige oder objective. Wenn nun das ästhetische Urtheil diese objective Geltung annehmen darf, so scheint es eben dadurch ein logisches Urtheil zu werden.

Dieser Schein ist falsch. Wenn man ihm nachgiebt, so verblendet man sich vollkommen über die Quelle und wirkliche Natur der ästhetischen Urtheile. Das ästhetische Urtheil beruht auf dem freien Wohlgefallen, dieses Wohlgefallen gründet sich allein auf das Gefühl der Lust oder Unlust, dieses Gefühl ist durchaus verschieden von dem Vermögen der Begriffe. Das ästhetische Urtheil gründet sich auf keinen Begriff, auf keine lo-

gische Vorstellung. Die logische Vorstellung als solche ist mit keinerlei Wohlgefallen, weder mit Lust noch mit Unlust, verbunden. Es wäre gar nicht zu begreifen, wie ein logisch begründetes Urtheil jemals ästhetisch werden sollte; es müßte denn einen Uebergang geben vom Begriff zum Gefühle der Lust oder Unlust, vom Verstande zum Gefühl: einen Uebergang, der nur dann möglich wäre, wenn zwischen Verstand und Gefühl ein bloßer Gradunterschied stattfände. Diese Vermögen sind aber der Art nach verschieden. Es giebt keinen Uebergang vom Begriff zum Gefühle der Lust oder Unlust, also kann das ästhetische Urtheil nie logisch begründet sein. Der logische Begriff ist weder der Grund noch der Zweck des ästhetischen Urtheils. Auch nicht der Zweck. Denn wenn das ästhetische Urtheil einen Begriff bezweckte, so hätte es die Absicht auf Erkenntniß, so wäre es von dieser Absicht, von diesem Interesse abhängig, also nicht auf ein freies, uninteressirtes Wohlgefallen gegründet, also nicht ästhetisch.

Mithin ist das ästhetische Urtheil zwar allgemein, aber nicht vermöge eines Begriffs. Die ästhetische Allgemeinheit ist nicht die logische. Das ästhetische Wohlgefallen ist von jeder logischen Vorstellung vollkommen unabhängig; eine solche Vorstellung ist weder der Grund noch der Zweck eines solchen Wohlgefallens. Das ästhetische Urtheil hat demnach keine logische Allgemeinheit. Nach seiner logischen Quantität ist es lediglich singular; es gründet sich auf das Gefühl, und das sich fühlende Subject ist stets das einzelne. Daher müssen wir beides von dem ästhetischen Urtheil behaupten: es gilt für jeden, es gilt nur für den Einzelnen; das Erste ist seine ästhetische, das Andere seine logische Geltung; nach der ästhetischen Quantität ist es universell, nach der logischen ist es singular. Vereinigen wir beides: das ästhetische Urtheil gilt für jeden als Einzelnen; es gilt für alle Einzelnen,

es ist gemeingültig, es hat (nicht objective, sondern) subjective Allgemeinheit.

Wie erklärt sich diese ästhetische Allgemeinheit, diese Gemeingültigkeit des ästhetischen Urtheils? Es ist ein einzelnes Urtheil, weil es nicht auf Begriffen, sondern bloß auf dem Gefühle beruht, das seiner Natur nach singular ist; es ist zugleich ein allgemeines d. h. gemeingültiges Urtheil, sofern das ästhetische Wohlgefallen, das Gefühl der Lust oder Unlust, selbst für alle Einzelnen gilt oder sich allen Einzelnen mittheilen läßt. Also die allgemeine Mittheilbarkeit des ästhetischen Gefühls ist der eigentliche Erklärungsgrund des ästhetischen Urtheils. Wie aber kann ein Gefühl allgemein mittheilbar sein? In diesem Punkte liegt, wie sich Kant selbst ausdrückt, „der Schlüssel zur Kritik des Geschmacks".

Unter welcher Bedingung ist nun ein Gefühl oder ein Wohlgefallen fähig, allen mitgetheilt zu werden? Kein Sonderinteresse ist allgemein mittheilbar; es haftet am Individuum, es ist bedingt durch dessen Bedürfniß und Begierde, die selbst wieder empirisch bedingt sind durch das Object, worauf sie sich beziehen. Hier ist es das Object selbst, sein empirisches Dasein, welches gefällt, nicht bloß die Vorstellung oder Betrachtung desselben. Das Wohlgefallen ist unmittelbar abhängig von dem Object, die Beurtheilung des letzteren ist abhängig von diesem Wohlgefallen. Wenn wir einen Gegenstand als angenehm beurtheilen, so müssen wir ihn als angenehm empfunden haben; diese Empfindung, dieses Gefühl der Lust geht der Beurtheilung vorher als deren Bedingung. Wenn das Gefühl der Lust der Beurtheilung vorhergeht, so ist es nicht von der Betrachtung, sondern vom Dasein des Objects abhängig, so ist es empirisch bedingt, also in keinem Falle allgemein mittheilbar.

Soll also das Gefühl der Lust mittheilbar sein für alle, so darf es der Beurtheilung des Objects nicht vorhergehen, sondern muß ihr folgen. Wenn aber das Gefühl der Lust aus der Beurtheilung des Gegenstandes hervorgehen soll, so muß es gegründet sein nicht auf ein Interesse am Gegenstande, sondern allein auf die bloße Betrachtung desselben. Wir können ein solches auf die bloße Betrachtung gegründetes Gefühl der Lust auch „contemplatives Wohlgefallen" oder „contemplative Lust" nennen.

Was ein Gefühl allgemein mittheilbar macht, ist allein dieser contemplative Charakter, dieser theoretische Ursprung. In der Betrachtung eines Gegenstands wirken unsere vorstellenden Kräfte, die das Object bildend und begreifend verknüpfen: die bildende Verknüpfung vollzieht die Phantasie, die begreifende der Verstand; jene giebt der Vorstellung die anschauliche, dieser die gesetzmäßige Einheit. In der freien Betrachtung des Gegenstandes müssen diese beiden Vermögen, Verstand und Einbildungskraft, zusammenwirken. Wenn wir das Product der Einbildungskraft (anschauliche Vorstellung) mit dem Producte des Verstandes (Begriff) verbinden, so entsteht das Urtheil; Urtheile sind immer allgemein mittheilbar, aber die so bestimmten Urtheile sind nicht ästhetisch, sondern logisch.

So befinden wir uns mit dem Gefühle der Lust, das zur allgemeinen Mittheilung fähig sein soll, zwischen einer Scylla und Charybdis. Wenn wir das Gefühl vor der Betrachtung aufsuchen, so findet es sich empirisch bedingt und darum zur allgemeinen Mittheilung unfähig; wenn wir es nach der Betrachtung aufsuchen, so finden wir das allgemein Mittheilbare nicht mehr als Gefühl, sondern als Urtheil und Erkenntniß. Das allgemein mittheilbare Gefühl ist contemplativ, aber es ist nicht Erkenntniß; es gründet sich auf Betrachtung, aber es ist nicht Ein-

sicht. Also zwischen Contemplation und Erkenntniß, zwischen Betrachtung und Einsicht finden wir das zur allgemeinen Mittheilung fähige Gefühl.

Die Betrachtung besteht in dem Zusammenwirken von Verstand und Einbildungskraft; die Erkenntniß besteht in der Einheit beider Vermögen, im Urtheil, welches die Vorstellung des einen durch den Begriff des anderen bestimmt. Was ist nun Betrachtung ohne Erkenntniß? Offenbar das Zusammenwirken von Verstand und Einbildungskraft ohne die Vereinigung beider im Urtheil: eine Verbindung beider, welche die Unterordnung ausschließt, eine solche Verbindung, in welcher beide unabhängig übereinstimmen. Diese Betrachtung ohne Erkenntniß ist das bloße Verhältniß oder die Harmonie von Verstand und Einbildungskraft. Was ist die Betrachtung ohne die Absicht auf Erkenntniß? Offenbar die absichtslose Harmonie von Verstand und Einbildungskraft oder das freie Spiel beider Kräfte.

Das Verhältniß der betrachtenden Gemüthskräfte ist kein Urtheil, sondern ein bloßer Gemüthszustand, der lediglich subjectiv und in Ansehung seiner Beschaffenheit rein menschlich ist. Einbildungskraft und Verstand sind Vernunftkräfte, also ist ihr Verhältniß ein Vernunftzustand: ein Zustand, der nicht diesem oder jenem Individuum angehört, sondern der menschlichen Gemüthsverfassung als solcher.

Unserer Gemüthszustände werden wir inne durch das Gefühl. Wir können sie nur fühlen. Sobald wir sie zu erkennen suchen, sind sie nicht mehr unsere Zustände, sondern unsere Gegenstände. Das Gefühl nun jener contemplativen Verfassung, in welcher Verstand und Einbildungskraft harmoniren, ist das Gefühl eines rein menschlichen Gemüthszustandes, also selbst ein rein menschliches und eben darum allgemein mittheilbares Gefühl:

eben dieses Gefühl erklärt die Allgemeinheit des ästhetischen Urtheils.

An dieser Stelle gewinnt die kantische Aesthetik eine ihrer tiefsten Einsichten. Von wo die Analyse des Schönen auch ausgeht, immer wird die tiefeindringende Untersuchung auf diesen Punkt hingeführt werden. Hier läßt sich der Unterschied zwischen dem ästhetischen und religiösen Gefühl deutlich einsehen: das religiöse gründet sich auf ein Vernunftbedürfniß, das ästhetische auf einen Vernunftzustand; das Vernunftbedürfniß kann nur moralischer Natur sein, der Vernunftzustand nur ästhetischer. Vernunftzustand ist nicht Vernunftkraft, weder ein theoretisches noch praktisches Vermögen, überhaupt kein Vermögen, sondern Verhältniß der Gemüthskräfte. Es ist klar, daß die in dem Reiche der Vernunft versammelten und vereinigten Kräfte, so verschieden sie sind, doch in einem Verhältnisse zu einander stehen müssen. Dieses Verhältniß ist ein Zustand der Harmonie oder Disharmonie, diesen Zustand percipiren wir durch das Gefühl, den Zustand der Harmonie durch das Gefühl der Lust, den der Disharmonie durch das Gefühl der Unlust; dieses Gefühl ist weder sinnlich noch moralisch, sondern rein ästhetisch.

Wenn wir jetzt das Schöne mit dem Angenehmen und Guten vergleichen, so erklärt sich der von beiden unterschiedene Umfang seiner Geltung. Das Angenehme ist nie allgemeingültig; das Gute ist allgemeingültig vermöge seines Vernunftbegriffs; das Schöne ist allgemeingültig ohne Begriff. Diese ästhetische Allgemeinheit bildet die Quantität des ästhetischen Urtheils und die zweite Erklärung des Schönen: „schön ist das, was ohne Begriff allgemein gefällt *)."

*) Ebendas. I Th. I Abschn. I Buch. Zweites Moment des Geschmacksurtheils, nämlich seiner Quantität nach. §. 6—10. vergl. bes. §. 9. — Bd. VII. S. 52—62.

3. Die ästhetische Zweckmäßigkeit.

Aus dieser Erklärung folgt eine neue wichtige Einsicht. Das Schöne gefällt „ohne Begriff". Was durch Begriffe gefällt, das gefällt nicht rein ästhetisch. Nennen wir das durch Begriffe bedingte Wohlgefallen „intellectuell", so werden wir jetzt das ästhetische Wohlgefallen von dem intellectuellen ebenso sorgfältig unterscheiden müssen, wie vorher von dem sinnlichen und moralischen.

Was uns gefällt, das gilt in irgend einer Rücksicht als zweckmäßig. Etwas ist zweckmäßig, d. h. es entspricht der Absicht, um deren willen es existirt; es ist aus einer Absicht entstanden, d. h. der Begriff oder die Vorstellung der Sache war die Ursache ihres Daseins: das Object selbst ist eine absichtliche Wirkung. Etwas als zweckmäßig beurtheilen, heißt daher die Absicht seines Daseins aufsuchen. Ist diese Absicht gefunden, so ist damit die Zweckmäßigkeit der Sache erkannt. Wenn ich meine Absicht erreicht, meine Aufgabe gelöst, mein Werk glücklich vollbracht habe, so freue ich mich der gelungenen That, des guten Erfolges; dieses Gefühl ist auch eine Lust, ein praktisch bedingtes Wohlgefallen. Wenn ich in der Betrachtung fremder Werke der Natur oder der Kunst die ursprünglichen Absichten erkenne und erreicht finde, so gewährt mir der Anblick dieser zweckmäßigen Gebilde ein Gefühl der Befriedigung und Lust; diese Lust gründet sich auf die wohlerkannten Zwecke, auf den deutlichen Begriff der Absichten; sie ist um so größer, je deutlicher diese Erkenntniß, dieser Begriff ist: ein solches Wohlgefallen ist intellectuell.

Wenn nun das Schöne ohne Begriff gefällt, so ist das ästhetische Wohlgefallen weder praktisch noch intellectuell. Das Schöne gefällt, also ist es zweckmäßig: es gefällt ohne Begriff,

also wird es nicht als zweckmäßig, nicht als absichtliche Wirkung erkannt. Sobald der Begriff der Absicht hinzukommt, hört das Gefallen ohne Begriff (das ästhetische Wohlgefallen) vollkommen auf. Hier gilt ganz eigentlich das göthe'sche Wort: „man fühlt die Absicht, und man wird verstimmt." Das Schöne darf nicht gefallen wollen. Was gefallen will, das will nicht bloß betrachtet, sondern begehrt werden, das will uns nicht bloß zur reinen Betrachtung der Form stimmen, sondern Interesse am Gegenstande selbst, am Dasein des Objects in uns erregen, es will uns sinnlich afficiren, sei es durch Reiz oder Rührung. Reiz und Rührung sind sinnliche Affectionen, nicht rein ästhetische Wirkungen. Das Object wirkt dann nicht durch die Form, sondern durch den Stoff. Wenn sich der Geschmack bloß durch solche Wirkungen bestimmen läßt, wenn er gereizt und gerührt sein will und nur für solche Affectionen empfänglich ist, so ist er nicht ästhetisch, sondern roh und barbarisch. Wenn der Geschmack nicht allein durch die Form, sondern auch durch Reiz und Rührung bestimmt wird, so ist er nicht rein, sondern sinnlich. Man darf auch in Rücksicht des Geschmacks das reine Urtheil vom empirischen unterscheiden. Das reine Geschmacksurtheil ist bloß formal, das empirische ist material; das erste wird bloß durch die Form bestimmt, das andere auch durch sinnliche Empfindungen, die mit der Begierde zusammenhängen. Sobald sich aber mit dem Schönen das Angenehme, mit dem Geschmacke die Sinnenlust vermischt, so sind beide nicht mehr rein ästhetisch, sondern von sinnlichen Interessen abhängig; die rein ästhetische Wirkung darf im Object keine andere Ursache haben als die reine Form im strengsten Sinn des Worts: die Form ohne alles auf die Sinne berechnete Beiwerk.

Wenn also das Schöne ohne Begriff gefällt, so ist es zweck=

mäßig, ohne darum als absichtliche Wirkung zu gelten; es ist zweckmäßig, ohne als zweckmäßig vorgestellt zu werden. In seiner zweckmäßigen Wirkung darf die Vorstellung des Zwecks nicht gegenwärtig sein; diese Vorstellung hebt die ästhetische Wirkung auf. Die vorgestellte Zweckmäßigkeit ist die objective. Wenn nun das Schöne ohne Begriff gefällt, so kann die ästhetische Zweckmäßigkeit in keiner Weise objectiv sein, sondern ist rein subjectiv. Wir haben in diesem Punkte schon früher die Grenze erkannt zwischen dem ästhetischen und teleologischen Urtheil.

Es ist sehr wichtig, diese Grenze genau zu bestimmen. Hier unterscheidet sich die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft von den dogmatischen Theorien, die in Betreff des Schönen bei den Metaphysikern der vorkantischen Zeit gegolten hatten. Wenn wir ein Ding als objectiv zweckmäßig beurtheilen, so gilt es als eine absichtliche Wirkung: die Absicht, um deren willen es existirt, liegt entweder in ihm selbst oder außer ihm; entweder gilt das Object als zweckmäßig nur in Rücksicht auf ein anderes oder in Rücksicht auf seinen eigenen Begriff. Wir unterscheiden demnach die objective Zweckmäßigkeit als äußere und innere. Wenn ein Object zweckmäßig ist in Rücksicht auf ein anderes, so gilt es als Mittel: die äußere Zweckmäßigkeit ist die Nützlichkeit. Wenn dagegen der Zweck eines Objects kein anderer ist als das Dasein der Sache, so existirt das Object um seiner selbst willen, es ist zweckmäßig an sich selbst; wenn sein Dasein diesem Zwecke entspricht, so läßt das Object nichts zu wünschen übrig: die innere Zweckmäßigkeit ist die Vollkommenheit.

Wenn nun ein Object als nützlich oder als vollkommen beurtheilt wird, so sind beide Urtheile nur möglich durch den deutlich gedachten Zweckbegriff; die Urtheile selbst sind um so vollkommener, je deutlicher die vorgestellte Zweckmäßigkeit ist, sie sind

darum in keiner Weise ästhetisch. Das Wohlgefallen, das sich mit der Betrachtung dieser objectiven Zweckmäßigkeit verbindet, mit der Einsicht in den Nutzen oder die Vollkommenheit der Objecte, ist eine intellectuelle Lust, keine ästhetische.

Vollkommenheit ist ein metaphysischer Begriff. Die Vollkommenheit eines Dinges ist ein gedachtes Object. Nun galt bei den Metaphysikern der neueren Zeit vor Kant der Unterschied zwischen Sinnlichkeit und Verstand für graduell; die Sinnlichkeit galt ihnen als ein unklarer, verworrener Verstand; also mußte auch die Vollkommenheit der Dinge unklar gedacht d. h. sinnlich angeschaut werden können. In diese „sinnliche Vollkommenheit", d. h. in die dunkel percipirte oder verworren gedachte Vollkommenheit, setzten die deutschen Metaphysiker den Begriff des Schönen. Leibniz hatte diesen Begriff angelegt; Baumgarten hatte ihn systematisch gemacht, er hatte ein Lehrgebäude der Aesthetik, das erste dieser Art, darauf gegründet. Jetzt galt das Schöne für wesensgleich mit dem Wahren und Guten, nur graduell von beiden verschieden. Der Unterschied zwischen Geschmacks- und Erkenntnißurtheil, zwischen ästhetischem und intellectuellem Wohlgefallen war aufgehoben oder auf eine nur graduelle Differenz zurückgeführt. Kant entdeckt den specifischen Unterschied. Mit dieser Einsicht widerlegt er den ästhetischen Standpunkt der Metaphysiker, insbesondere die baumgarten'sche Aesthetik; er entdeckt und erklärt hier zum erstenmale den wesentlichen Unterschied der Aesthetik von der Metaphysik.

Das Schöne ist weder von einem Interesse noch von einem Begriff abhängig. Es ist mithin gar nicht abhängig, sondern vollkommen frei. Die Schönheit ist unfrei, wenn sie zu irgend etwas dient, sei es um eine Begierde zu befriedigen oder einen Begriff zu versinnlichen. Sie ist Object bloß der Betrachtung,

sie gefällt durch die bloße Form; sie ist das **freie** Object der Betrachtung, d. h. die Form wird nicht durch einen Begriff vorgestellt, sie wird nicht gedacht, sondern bloß betrachtet.

Das Schöne wird nicht vorgestellt als absichtliche Wirkung. Mit anderen Worten: die ästhetische Zweckmäßigkeit wird nicht vorgestellt als Wirkung einer Ursache. Wir können dieß die Causalität des Schönen oder die Relation des ästhetischen Urtheils nennen. Aus diesem Moment folgt die dritte Erklärung des Schönen: „Schönheit ist Form der Zweckmäßigkeit eines Gegenstandes, sofern sie ohne Vorstellung eines Zwecks an ihm wahrgenommen wird*)."

4. Die ästhetische Nothwendigkeit.

Was allgemein gilt, muß eben darum auch nothwendig gelten. Nun war die Allgemeinheit des ästhetischen Urtheils weder die praktische des Guten noch die theoretische der Erkenntniß, sondern die subjective Gemeingültigkeit, die sich aus der Universalität (allgemeinen Mittheilbarkeit) des ästhetischen Gefühls erklärte. Dieser Allgemeinheit des ästhetischen Urtheils entspricht die Nothwendigkeit. Sie ist weder praktisch noch theoretisch, weder moralisch noch logisch, sondern bedingt durch die Natur des ästhetischen Gefühls. Die Universalität des ästhetischen Urtheils war die Geltung desselben für alle Einzelnen, d. h. Gemeingültigkeit. Dieser Gemeingültigkeit entspricht der Gemeinsinn. Die ästhetischen Urtheile gründen sich auf ein rein menschliches Gefühl, das wir den ästhetischen Gemeinsinn nennen wollen: darum haben sie exemplarische und in diesem Sinne nothwendige Geltung.

*) Ebendas. I Th. I Abschn. I Buch. Drittes Moment der Geschmacksurtheile nach der Relation der Zwecke, welcher in ihnen in Betrachtung gezogen wird. §. 10—17. — Bd. VII. S. 62—82.

Diese Nothwendigkeit möge die „Modalität des ästhetischen Urtheils" heißen. So folgt die letzte Erklärung: „schön ist, was ohne Begriff als Gegenstand eines nothwendigen Wohlgefallens erkannt wird*)."

Es giebt zur Bestimmung eines Urtheils keine anderen Merkmale als Qualität, Quantität, Relation und Modalität; das ästhetische Urtheil ist in allen diesen Rücksichten untersucht und vollständig bestimmt worden. Die Analytik des Schönen ist damit vollendet. Fassen wir alles in eine Erklärung zusammen, so ergiebt sich die kantische Definition des Schönen: „schön ist, was ohne Interesse allen durch seine bloße Form nothwendig gefällt." Was ohne Interesse gefällt: darin besteht die Eigenthümlichkeit des ästhetischen Wohlgefallens (Qualität). Was allen gefällt: darin besteht die ästhetische Allgemeinheit (Quantität). Was durch die bloße Form gefällt: darin besteht die ästhetische Zweckmäßigkeit (Relation). Was nothwendig gefällt vermöge des ästhetischen Gemeinsinnes: darin besteht die ästhetische Nothwendigkeit (Modalität).

*) Ebendas. I Th. I Abschn. I Buch. Viertes Moment nach der Modalität des Wohlgefallens an den Gegenständen. §. 18—22. — Bd. VII. S. 83—87.



Drittes Capitel.

Die Analytik des Erhabenen.

I.

Die Thatsache des Erhabenen.

1. Das Schöne und Erhabene.

Wir haben mit der vollständigen Analyse des Schönen keineswegs die ästhetische Urtheilskraft erschöpft. Vielmehr entdeckt uns eine einfache Beobachtung, daß die Gattung des ästhetischen Urtheils verschiedene Arten unter sich begreift, von denen wir nur die eine kennen gelernt haben. Wir können nämlich einen Gegenstand rein ästhetisch beurtheilen, unser ästhetisches Wohlgefallen ist dabei völlig uninteressirt, allgemein und nothwendig; doch beurtheilen wir den Gegenstand nicht als schön. Genau dieser Fall findet statt, wenn wir ein Object als erhaben vorstellen. Offenbar wird durch das Prädicat „erhaben" ebensowenig vom Gegenstande erkannt als durch das Prädicat „schön"; offenbar ist dieses Prädicat ebenfalls rein ästhetisch, allgemeingültig, nothwendig. Doch ist erhaben etwas ganz Anderes als schön. Worin liegt der Unterschied?

Das Schöne gefällt durch die bloße Form. Die Form aber als das freie Object unserer ruhigen Betrachtung ist begrenzt.

Nehmen wir dem Gegenstande die Formbegrenzung, die maßvolle Einheit, und lassen wir ihm alle übrigen ästhetischen Beschaffenheiten, er sei ein Gegenstand unseres uninteressirten, allgemeinen, nothwendigen Wohlgefallens, so ist ein solcher Gegenstand nicht schön, wohl aber ästhetisch. Er ist erhaben. Was also ist das Erhabene? Unter welchen Bedingungen wird ein Object als erhaben beurtheilt, oder wie kommt das ästhetische Urtheil zu dem Prädicate erhaben? Die Auflösung dieser Frage ist „die Analytik des Erhabenen".

Wir haben den Unterschied des Schönen und Erhabenen erst an der Oberfläche berührt. Doch reicht diese Andeutung schon hin, um zu begreifen, daß die ästhetische Gemüthsverfassung im Erhabenen eine ganz andere sein wird als im Schönen. Nur das formbegrenzte Object fällt ganz und mühelos in unsere Anschauung; nur ein solches Object kann Gegenstand sein einer völlig ruhigen Betrachtung; sie ist ruhig, wenn unsere Gemüthskräfte einfach und spielend übereinstimmen. Im Erhabenen dagegen wird die bloße Betrachtung keine ruhige sein, also werden auch hier nicht, wie beim Schönen, die Gemüthskräfte leicht und spielend harmoniren. Wir können voraussehen, daß in der Betrachtung des Erhabenen eine Bewegung unserer Gemüthskräfte stattfindet, die erst durch den Streit zur Harmonie kommt. Die ästhetische Vorstellungsweise, die Harmonie zwischen Phantasie und Intelligenz, ist im Erhabenen ganz anderer Art als im Schönen*).

2. Das mathematisch und dynamisch Erhabene.

Das Große und Gewaltige.

Das Erhabene ist im Unterschiede vom Schönen das Unbe-

*) Kritik der Urtheilskr. I Th. I Abschn. II Buch. Analytik des Erhabenen. §. 23. — Bd. VII. S. 92 flgd.

grenzte oder Formlose. Das Unbegrenzte ist erhaben, nur sofern es ästhetisch beurtheilt wird. Die Grenze gehört zur Größenbestimmung; nur Größen können begrenzt oder unbegrenzt sein. Das Erhabene ist mithin in seinem Unterschiede vom Schönen quantitativer Natur. Die Größe in der Natur ist sowohl extensiv als intensiv, Größe der Ausdehnung (in Raum und Zeit) und der Kraft: die Größe im ersten Sinn ist „mathematisch", im zweiten „dynamisch". Setzen wir nun die Eigenthümlichkeit des Erhabenen in die unbegrenzte Größe, so müssen wir das „mathematisch Erhabene" und das „dynamisch Erhabene" unterscheiden: jenes ist die erhabene Größe, dieses die erhabene Macht. Zur Beurtheilung der Größe gehört der Maßstab; die ästhetische Beurtheilung nimmt ihren Maßstab nicht aus der Wissenschaft, sondern aus unserer subjectiven Fassungskraft: das Maß der erhabenen Größe ist unsere Anschauung, das der erhabenen Macht ist unser Widerstand. In diesem Sinne dürfen wir mit Kant das mathematisch Erhabene auf unsere Intelligenz, das dynamisch Erhabene auf unseren Willen beziehen.

Unbegrenzt groß erscheint der ästhetischen Betrachtungsweise dasjenige, womit verglichen jedes ästhetische Maß zu klein ist. Wenn eine Naturgröße jedes Maß unserer Anschauung überbietet, so nennen wir eine solche Erscheinung aus ästhetischen Gründen „schlechthin groß"; wenn eine Naturmacht alle unsere sinnliche Widerstandskraft überbietet, so nennen wir eine solche Erscheinung „gewaltig": das mathematisch Erhabene ist das schlechthin Große, das dynamisch Erhabene ist das Gewaltige*).

Aus der ästhetischen Beurtheilung ist jede objective Zweckmäßigkeit ausgeschlossen. Es ist möglich, daß etwas in Rücksicht auf einen bestimmten Zweck das richtige Größenmaß soweit

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II Buch. §. 24. A. §. 25. B. §. 28.

übersteigt, daß jener Zweck dadurch zu nichte gemacht wird; dann ist die Größe durch Uebermaß zweckwidrig, aber ein solches Uebermaß ist keine ästhetische Vorstellung, eine solche zweckwidrige Größe ist darum nie erhaben. Wenn ein Object, verglichen mit dem Zwecke seines Daseins, zu groß ist, so ist es „ungeheuer"; wenn es zu groß ist, verglichen mit dem Zwecke sinnlich angeschaut oder dargestellt zu werden, so ist es „colossalisch". In beiden Fällen liegt die Beurtheilung der Größe in der Vergleichung mit einem bestimmten, vorgestellten Zweck; in beiden Fällen ist die Vergleichung nicht ästhetisch, sondern teleologisch. Das Ungeheure und Colossale sind also nicht erhaben*).

Wie aber erklärt sich, daß wir das schlechthin Große und Gewaltige als erhaben beurtheilen? Das ist die eigentliche, hier zu lösende Frage.

3. Die logische und ästhetische Größenschätzung.

Wir nennen schlechthin groß eine Erscheinung, womit verglichen alles Andere absolut klein ist, die zu ihrem Maßstab keine andere Größe erlaubt als sich selbst, also nur sich selbst gleich ist. Wenn wir eine Größe logisch betrachten, so vergleichen wir sie mit einer anderen Größe, wir nehmen diese andere Größe zu ihrem Maßstab, d. h. wir messen sie durch Zahlbegriffe, durch mathematische Größenbestimmungen. Alle logische Größenschätzung ist mathematisch. Hier ist jede Größe relativ, keine ist schlechthin groß, sie ist größer oder kleiner in Rücksicht auf eine andere mit ihr verglichene Größe. Die messende Größe läßt sich beliebig bestimmen. Je nachdem man den Maßstab wählt, erscheint das Kleine groß, das Große klein. Je nach der zu schätzenden

*) Ebendaselbst. I Th. I Abschn. II Buch. §. 26. — Bd. VII. S. 102—103.

Größe bestimmen wir die messende Einheit, sie kann ein Fuß, eine Meile, ein Erddiameter sein. In Bezug auf die Menschen erscheint die Erde groß; verglichen mit dem Planetensystem erscheint sie klein, wie dieses selbst klein erscheint, verglichen mit dem Sonnensysteme u. s. f. Die teleskopischen und mikroskopischen Betrachtungen belehren uns auf eine sehr anschauliche Weise über die relative Größe aller Naturerscheinungen. Für die logische und mathematische Größenschätzung giebt es nichts schlechthin Großes. Dem Verstande gegenüber ist keine Größe erhaben; der messende Verstand kann jede gegebene Größe durch die Vergleichung mit einer anderen unendlich verkleinern. Die mathematische Größenschätzung ist jedem Gegenstande gewachsen; das Fassungsvermögen des Verstandes wird keiner gegebenen Größe gegenüber zu klein. Es liegt in der Natur des Verstandes, daß er fähig ist, jede gegebene Größe zu fassen, daß es ihm unmöglich ist, eine gegebene Größe als absolut oder das unendlich Große als gegeben vorzustellen. Diese Unmöglichkeit, das unendlich Große als gegeben zu denken, ist nicht Unvermögen, dasselbe zu fassen. Wäre die unendliche Größe gegeben, so wäre sie auch logisch und mathematisch faßbar.

Jede Größenbetrachtung ist zugleich eine Größenschätzung. Wenn es in unserer Betrachtung ein schlechthin Großes geben soll, so darf die Größenschätzung nicht logisch oder mathematisch sein, so darf es nicht der Verstand sein, der die Größe betrachtet. Das schlechthin Große existirt nicht im logischen, sondern nur im ästhetischen Sinn, nur für die ästhetische Größenschätzung: diese Schätzung vollzieht nicht der Verstand durch Zahlbegriffe, sondern die Einbildung durch ihr eigenes vorstellendes Vermögen; sie macht ihre Anschauung zum Maßstab der Größe. Das ist der ästhetische Maßstab, der nicht jeder Größe gewachsen ist, wie der logische. Jeder Maßstab ist eine Größeneinheit; der ästhetische

Maßstab ist die Größeneinheit der Anschauung. Um eine gegebene Größe anschaulich vorzustellen, d. h. ihr Bild in der Phantasie gegenwärtig zu haben, dazu gehört die Auffassung der einzelnen Theile und zugleich deren vollständige Zusammenfassung, „die Apprehension und Comprehension", wie sich Kant ausdrückt. Wenn mit der Auffassung die Zusammenfassung gleichen Schritt hält, so liegt das Bild der Größe vollkommen in unserer Einbildungskraft. Hier aber giebt es für die Einbildungskraft in der Größenbetrachtung eine Grenze, die der Verstand nicht kennt. Dem Verstand ist es nicht um das Bild der Größe zu thun, sondern bloß um deren arithmetischen Werth; darum kann der Verstand, ohne etwas von der Größe zu verlieren, dieselbe in's Unendliche verfolgen, sowohl die wachsende als abnehmende Größe. Ganz anders verhält es sich mit der Einbildungskraft. Ihr Maß ist das Bild, das Bild ist die Größeneinheit der Anschauung. Wenn sich die Theile nicht mehr zu einem Bilde zusammenfassen lassen, wenn die Auffassung weiter geht als die Zusammenfassung, der Gegenstand sich kaum oder gar nicht mehr bildlich vorstellen läßt, weil er zu groß ist gleichsam für den Raum unserer Einbildungskraft, so ist das Maß der letzteren überschritten. Ein Gegenstand nun, mit dem verglichen jedes Bild zu klein ist, den bildlich vorzustellen jede Einbildungskraft erlahmt, der das Vermögen der letzteren schlechterdings übersteigt: ein solcher Gegenstand ist (für die Einbildungskraft) schlechthin groß*).

4. Widerstreit und Harmonie zwischen Einbildungskraft und Vernunft.

Nun fordert die Vernunft jedem Object gegenüber, daß wir

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II Buch. §. 25 u. 26. — Bd. VII. S. 99—107.

es vollkommen begreifen, daß wir es ganz vorstellen: sie fordert den Begriff des Ganzen. Ist das Object schlechthin groß, so ist die Einbildungskraft nicht im Stande, das Bild desselben zu fassen. Was also die Vernunft in allen Fällen verlangt, das ist in diesem Falle die Einbildungskraft nicht im Stande zu leisten. Hier also entsteht in uns ein Widerstreit zwischen Sollen und Können, zwischen Vernunft und Einbildungskraft: ein Widerstreit, dessen erste Empfindung keine andere sein kann als das Gefühl unseres Unvermögens, als das Gefühl der Unlust.

Nun ist die Einbildungskraft unser sinnliches Vorstellungsvermögen, d. h. unser Vorstellungsvermögen, sofern wir Sinnenwesen sind. Wenn also unsere Einbildungskraft dem Object gegenüber erlahmt, so ist diese Ohnmacht der Einbildungskraft zugleich die Ohnmacht unserer ganzen sinnlichen Vorstellungsweise, unseres ganzen sinnlichen Daseins. Wenn wir in unserem sinnlichen Dasein uns schlechthin ohnmächtig fühlen, so erscheinen wir als Sinnenwesen uns selbst unendlich klein, unendlich nichtig gegenüber dem schlechthin Großen! Wenn wir uns selbst unendlich nichtig erscheinen, vor uns selbst als Sinnenwesen gleichsam verschwinden und in den Staub sinken, so offenbart sich darin der Doppelsinn unseres Wesens. Wir sind die sinnlichen Menschen; zugleich sind *wir es*, denen ihre eigene Sinnlichkeit unendlich klein und nichtig erscheint. Also müssen wir *unendlich mehr* sein, als bloß sinnlich; es muß uns selbst ein der sinnlichen Natur schlechterdings überlegenes Vermögen inwohnen: dieses Vermögen ist das Uebersinnliche in uns, die reine Vernunft. Wenn wir uns als Sinnenwesen vernichtet fühlen, so fühlen wir uns eben dadurch als übersinnliche, intelligible, rein moralische Wesen; oder die Vernichtung unseres sinnlichen Daseins wäre eine totale Vernichtung, und dann wäre kein Gefühl,

kein Bewußtsein davon möglich. Wären wir nichts als sinnliche Wesen, so könnten wir nicht uns selbst in unserer Sinnlichkeit als nichtig erscheinen. In demselben Augenblick, wo wir uns als sinnliche Wesen nichtig fühlen, fühlen wir uns mächtig als übersinnliche. Wenn wir das Unvermögen unserer sinnlichen Vorstellungskraft ganz empfinden, so empfinden wir in diesem Augenblick das Vermögen der reinen Vernunft.

Die Vernunft ist das Vermögen der Ideen. Was wäre die Idee, wenn sie sich sinnlich vorstellen ließe? Was wäre die Vernunft, wenn ihr die Einbildungskraft gleichkäme? Gerade darin offenbart sich das reine Vernunftvermögen, daß seine Begriffe von keiner sinnlichen Vorstellung gefaßt werden können, daß es von ihnen kein Bild noch Gleichniß giebt. Das die Einbildungskraft nie vorstellen kann, was die Vernunft begreift, indem sie es fordert: eben darin offenbart sich die Einbildungskraft in ihrem richtigen Verhältnisse zur Vernunft; eben dieser Widerstreit, dieses Nichtkönnen der Einbildungskraft ist ihre der Vernunft angemessene Haltung. Jede Uebereinstimmung mit der Vernunft wäre ein Widerspruch in der Natur dieser Vermögen. Es giebt zwischen Vernunft und Einbildungskraft keine tiefere Uebereinstimmung, als wenn die letztere die Grenze ihres Vorstellungsvermögens, ihr Unvermögen, ihre Ohnmacht empfindet. Nicht daß sie unvermögend ist, sondern daß sie ihr Unvermögen *empfindet*, macht die Einbildungskraft conform der Vernunft. Wir empfinden das Unvermögen unserer Einbildungskraft, ihre Disharmonie mit der Vernunft, ihre Unfähigkeit zu leisten, was die Vernunft fordert: diese erste Empfindung war ein Gefühl der Unlust. Aber indem wir dieses Unvermögen der Einbildungskraft *fühlen*, so fühlen wir uns eben dadurch als reine Intelligenz, als reine Vernunft, die allein durch ihre Ideen fassen kann,

was bildlich vorzustellen, die Einbildungskraft schlechterdings nicht die Macht hat; indem die Einbildungskraft sich der Vernunft gegenüber bescheidet, stimmt sie mit dieser überein. Was wir jetzt empfinden, ist die Harmonie zwischen Einbildungskraft und Vernunft: diese zweite Empfindung ist ein Gefühl der Lust, vermittelt durch jenes erste Gefühl der Unlust*).

II.

Die Erklärung des Erhabenen.

1. Das erhabene Subject.

Die Harmonie zwischen Einbildungskraft und Vernunft besteht darin, daß die Vernunft anerkannt wird als das höhere, der sinnlichen Vorstellung unendlich überlegene Vermögen. Jedes andere Verhältniß wäre Disharmonie. Wir empfinden die Harmonie zwischen Einbildungskraft und Vernunft, sobald wir unser übersinnliches Wesen, unsere reine Intelligenz erhaben fühlen über unsere Sinnlichkeit: dieses Gefühl ist das Erhabene. Es ist auch ein Gefühl der Lust, auch ein ästhetisches Wohlgefallen, auch eine Folge reiner Betrachtung, die sich auf die Harmonie unserer Gemüthskräfte gründet; aber hier besteht die Harmonie nicht zwischen Einbildungskraft und Verstand, sondern zwischen Einbildungskraft und Vernunft: diese Uebereinstimmung ist die Ueberlegenheit der Vernunft; das Gefühl dieser Ueberlegenheit ist die erhabene Gemüthsstimmung. Das Erhabene ist nichts Anderes als diese Gemüthserhebung. Wir nennen erhaben in objectiver Hinsicht auch nur, was uns durch seine bloße Betrachtung in diese Gemüthsstimmung versetzt. Erhaben ist, was uns erhebt. Das Erhabene im kantischen Sinn ist allein das Erhebende.

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II B. §. 27. — Bd. VII. S. 107—11.

Was erhebt uns? Ein Object, dessen bloße oder freie Betrachtung nur dadurch möglich ist, daß sich unsere Vernunft über unsere Sinnlichkeit erhebt: ein Object also, dessen bloße oder freie Betrachtung schlechterdings nicht möglich ist durch unsere sinnliche Vorstellungskraft; ein Object, das durch seine Größe jeden sinnlichen Maßstab übertrifft, sowohl das Maß der Einbildungskraft als das unseres sinnlichen Widerstandes. Dieses Object ist das schlechthin Große und Gewaltige. Solche Erscheinungen erheben uns, darum nennen wir sie erhaben. Das Große ist das Erhabene im mathematischen, das Gewaltige ist das Erhabene im dynamischen Sinn.

Vergleichen wir damit die kantischen Erklärungen, so leuchten sie jetzt vollkommen ein. „Erhaben ist das, womit in Vergleichung alles Andere klein ist." „Erhaben ist, was auch nur denken zu können ein Vermögen des Gemüths beweist, das jeden Maßstab der Sinne übertrifft." „Erhaben ist das, was durch seinen Widerstand gegen das Interesse der Sinne unmittelbar gefällt." „Man kann das Erhabene so beschreiben: es ist ein Gegenstand (der Natur), dessen Vorstellung das Gemüth bestimmt, sich die Unerreichbarkeit der Natur als Darstellung von Ideen zu denken." In der Betrachtung des Erhabenen wird die Gewalt der Vernunft über die Sinnlichkeit durch die Einbildungskraft ausgeübt.

Der Kern in allen diesen Erklärungen ist derselbe. Sie bezeichnen ein Object, in dessen bloßer Betrachtung jedes beschränkte Vermögen sich aufhebt und seine Ohnmacht erkennt, eben deßhalb das unbeschränkte Vermögen der Vernunftfreiheit sich erhebt. Das Bewußtsein dieser Freiheit ist eigentlich moralisch. Die bloße Betrachtung ist rein ästhetisch. Wenn wir in der bloßen Betrachtung unserer Vernunftfreiheit innewerden, so ist dieses Bewußtsein der eigenen Unendlichkeit ästhetisch. Es

ist die Einbildungskraft im Gefühl ihres Unvermögens, die in uns dieses Bewußtsein erweckt*).

Hier erklärt sich, warum im Erhabenen unsere Betrachtung nicht ruhig ist wie im Schönen, sondern bewegt. Die Harmonie der Gemüthskräfte ist hier nicht einfach und positiv, wie im Schönen die Uebereinstimmung zwischen Einbildungskraft und Verstand. Im Erhabenen wird das sinnliche Vermögen überwältigt und gleichsam verneint, um das übersinnliche zu erheben und aufzurichten. Das für die Einbildungskraft Ueberschwängliche ist gesetzmäßig für die Vernunft. Das Gemüth wird abgestoßen und angezogen; das Gefühl des Erhabenen ist der schnelle Wechsel dieser beiden Gemüthsbewegungen, es ist eine aus Unlust entspringende Lust, eine in Harmonie sich auflösende Dissonanz. Wir fühlen uns unendlich klein und gerade dadurch unendlich groß. Genau so beschreibt Faust das erhabene Gefühl, das ihm die Erscheinung des Erdgeistes erweckt hat: „in jenem sel'gen Augenblicke ich fühlte mich so klein, so groß!" Diese Gemüthsbewegung in der bloßen Betrachtung eines Objects, diese ästhetische Gemüthsbewegung macht das eigentliche Wesen des Erhabenen aus.

Damit kommen wir zur letzten Erklärung des Erhabenen. Vorher wurde gesagt: erhaben ist, was uns erhebt, die erhebenden Objecte sind die erhabenen. Aber genau genommen sind es nicht die Objecte, die uns erheben, sondern unsere Betrachtung derselben, d. h. wir selbst erheben uns in der Betrachtung dieser Objecte, wir erheben in dieser Betrachtung unsere Vernunft über unsere sinnliche Vorstellungskraft und bringen dadurch diese beiden Vermögen in ihr richtiges Verhältniß, in Harmonie. Also

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II B. §. 25. Allg. Anmerkg. zur Exposition der ästh. refl. Urth. — Bd. VII. S. 99 u. 100. S. 120.

müssen wir, genau genommen, erklären: erhaben ist, was sich erhebt über das sinnliche Dasein. Zu dieser Erhebung ist nur die reine Vernunft in einem Sinnenwesen fähig; nur der Mensch als sinnlich-vernünftiges Wesen kann sich wahrhaft erheben. Darum ist das wahrhaft Erhabene nur der Mensch im Triumphe seiner moralischen Kraft über das sinnliche Vermögen und Dasein. In diesem Triumph erscheint das rein moralische Wesen des Menschen, und diese Sphäre unserer subjectiven Natur ist das eigentliche Gebiet des Erhabenen. Nicht die Natur als solche ist erhaben, sondern allein der Mensch in seiner Erhebung, die als solche immer moralischer Natur ist. So nimmt Schiller das Erhabene, wenn er den Astronomen zuruft: „euer Gegenstand ist der erhabenste freilich im Raume, aber, Freunde, im Raum wohnt das Erhabene nicht!"

2. Die Subreption.

Diese Einsicht in die eigentliche Natur des Erhabenen ist zunächst nicht ästhetisch, sondern kritisch. Man muß das Gefühl des Erhabenen genau analysiren, um zu dieser Einsicht zu kommen. Das ästhetische Gefühl analysirt nicht sich selbst. Die Zergliederung ist Sache der Kritik. Das ästhetische Gefühl selbst ist in die Betrachtung des Objects vollkommen versenkt; eben darum nimmt es für objective Erhabenheit, was im Grunde nur subjective ist. So ist das Gefühl des Erhabenen in einen Schein gehüllt und in einer Täuschung befangen, die erst die kritische Untersuchung des Geschmacks entdeckt und vernichtet: dieser Schein ist auch eine unvermeidliche Illusion, nicht in logischer, sondern in ästhetischer Rücksicht. Das Gefühl des Erhabenen ist eine durch Unlust bedingte Lust, eine negative Lust, die wir am besten **Bewunderung** nennen. Was uns mit Bewunderung und Ach-

tung erfüllt, ist nicht das Sinnenobject, sondern die in uns entbundene Vernunftfreiheit, die Idee der Menschheit, die sich unwillkürlich in der Betrachtung solcher Objecte erhebt, die vorzustellen kein sinnliches Vermögen ausreicht, vor denen unser sinnliches Dasein gleichsam versinkt. Weil wir in dieser Betrachtung bloß in das Object versenkt sind und nicht zugleich uns selbst beobachten (was nicht mehr ästhetisch, sondern kritisch wäre), so gewinnt unwillkürlich das Object den Schein des Erhabenen. Wir leihen dem Object die Bewunderung, die in der Betrachtung desselben unsere eigene übersinnliche Natur erweckt: dieses Leihen, diese unwillkürliche Unterschiebung nennt Kant eine „gewisse Subreption". „Also ist das Gefühl des Erhabenen in der Natur Achtung für unsere eigene Bestimmung, die wir einem Objecte der Natur durch eine gewisse Subreption (Verwechselung einer Achtung für das Object, statt für die Idee der Menschheit in unserem Subjecte) beweisen, welches uns die Ueberlegenheit der Vernunftbestimmung unserer Erkenntnißvermögen über das größte Vermögen der Sinnlichkeit gleichsam anschaulich macht*)."

Es liegt in der Natur des Erhabenen, daß es die Sinnlichkeit zurückweist, daß es unter allen ästhetischen Vorstellungen am wenigsten auf die Sinne eingeht, am wenigsten sich mit solchem Beiwerk bekleidet, welches die Sinne gewinnt und anzieht. Das wahrhaft Erhabene ist nie reizend. Sein Charakter ist die großartige Einfalt. So ist auch der Stil, in dem es dargestellt sein will**).

3. Das erhabene Object.

Wenn aus der kantischen Theorie folgt, daß es eine objective

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II B. §. 27. — Bd. VII. S. 108.

**) Ebendas. I Th. I Abschn. II Buch. Allg. Anmerkg. u. s. f. — Bd. VII. S. 129.

Erhabenheit eigentlich nicht giebt, so müssen wir diese Erklärung richtig begrenzen. Es giebt kein objectiv Erhabenes im Sinn der **Natur**. Doch kann das Erhabene als Object vorgestellt werden; nur werden diese Objecte nicht Naturerscheinungen, sondern sittlicher Art sein. Wenn sich die moralische Kraft in ihrem Triumph über das sinnliche Dasein offenbart, so ist eine solche Erscheinung im objectiven Sinne erhaben. So wird das objectiv Erhabene im Sinne Kant's eingeschränkt auf das moralische Gebiet, auf die Träger der sittlichen Idee, auf den siegreichen Kampf des Guten über die sinnlichen Neigungen. Hier sind wir auf der Grenzlinie, wo die ästhetischen Empfindungen genau zusammenhängen mit den moralischen und religiösen. Verwandeln wir das ächt Moralische und Religiöse in einen Gegenstand der bloßen Betrachtung, so wirkt es ästhetisch, und in seiner ästhetischen Beschaffenheit ist es erhaben. In der sinnlichen Erscheinung des sittlichen Willens liegt die Differenz zwischen dem Erhabenen und dem rein Moralischen. Der sittliche Wille ist die gute Gesinnung, die als solche **nicht** erscheint; wenn aber der Wille erscheint oder sich sinnlich offenbart, so darf diese Erscheinung die Form des Affects annehmen. Der Affect für das Gute ist der Enthusiasmus. Das rein Moralische ist affectlos; der Enthusiasmus ist nicht rein moralisch, aber erhaben*).

Dieser kantische Begriff des objectiv Erhabenen ist auch ästhetisch von einer sehr bedeutsamen Tragweite. Das Erhabene soll jederzeit auf die moralische Denkungsart und die Maximen bezogen werden. So sind es die Träger der Maximen, die Repräsentanten der sittlichen Idee, die Idealmenschen, die allein als erhabene Erscheinungen gelten. Ihre Erhabenheit besteht in der

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II B. Allg. Anmerkg. — Bd. VII. S. 125—129.

Hingebung und Aufopferung für das Gute. Nur durch diese Aufopferung wird ihre Erhabenheit bewährt und in der Erscheinung vollendet. Die Aufopferung, der Untergang des sinnlichen Menschen im Kampfe für die Idee, ist das Tragische. Wenn nun die erhabenen Menschen im kantischen Sinn Gegenstände der erhabenen und näher tragischen Kunst werden, so bevölkern sich die Tragödien mit Idealmenschen, moralischen Freiheitshelden und Märtyrern, zu deren Belebung die Phantasie viel thun muß, und selbst eine ausnehmende Dichterkraft wird Mühe haben, die einförmige Figur in Fleisch und Blut zu verwandeln. Es ist sehr lehrreich, aber nicht jetzt unsere Aufgabe, die deutschen Tragödien modernen Geschlechts mit der kantischen Theorie des Erhabenen zu vergleichen. Was Kant in der Kritik der praktischen Vernunft als moralisches Ideal gefordert, das hatte Schiller poetisch gestaltet in seinem Posa: einen Enthusiasten und Märtyrer der sittlichen Freiheitsidee! Diese Figur entspricht der Theorie des Erhabenen, die Kant in seiner Kritik der ästhetischen Urtheilskraft aufstellt; sie hat in unserer dramatischen Poesie viele Nachkommen gehabt, die sich zu ihrem Original verhalten, wie die kleinen Dichter zum großen.

Viertes Capitel.

Freie und anhängende Schönheit. Ideal, Kunst, Genie. Deduction und Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft.

I.

Natur und Kunst.

1. Die freie Schönheit.

Wir haben in der reflectirenden Urtheilskraft das mittlere, zwischen Verstand und Vernunft gleichsam auf dem Uebergang begriffene Vermögen entdeckt, dessen Princip die natürliche Freiheit oder Zweckmäßigkeit war. Wir haben die ästhetische Beurtheilung genau unterschieden von der logischen und moralischen. Zwischen dem logischen und ästhetischen Urtheile steht das teleologische; zwischen dem ästhetischen Urtheile und dem moralischen, genauer gesagt zwischen dem Schönen und Guten, steht der Begriff des Erhabenen; in der Mitte, gleich weit entfernt von dem Sinnlichen, Logischen und Moralischen, steht das Schöne. Es ist unabhängig von jedem Interesse sinnlicher oder praktischer Art, es ist das Wohlgefallen in der freien und ruhigen Betrachtung der Dinge. Kant's großes Verdienst ist, daß er zuerst diese Eigenthümlichkeit der ästhetischen Vorstellungsweise vollkommen begriffen und gründlich analysirt hat. Das erste von ihm zur

Erläuterung gewählte Beispiel ist gerade in dieser Rücksicht gut und lehrreich, denn es läßt den Punkt, auf den es ankommt, deutlich hervorspringen. „Wenn mich jemand fragt, ob ich den Palast, den ich vor mir sehe, schön finde, so mag ich zwar sagen: ich liebe dergleichen Dinge nicht, die bloß für das Angaffen gemacht sind, oder wie jener irokesische Sachem: ihm gefalle in Paris nichts besser als die Garküchen; ich kann noch überdem auf gut rousseauisch auf die Eitelkeit der Großen schmälen, welche den Schweiß des Volkes auf so entbehrliche Dinge verwenden. Man kann mir alles dieses einräumen und gut heißen; nur davon ist jetzt nicht die Rede. Man will nur wissen, ob die bloße Vorstellung des Gegenstandes in mir mit Wohlgefallen begleitet sei, so gleichgültig ich auch immer in Ansehung der Existenz dieser Vorstellung sein mag. Ein Jeder muß eingestehen, daß dasjenige Urtheil über Schönheit, worin sich das mindeste Interesse mengt, sehr parteilich und kein reines Geschmacksurtheil sei. Man muß nicht im Mindesten für die Existenz der Sache eingenommen, sondern in diesem Betracht ganz gleichgültig sein, um in Sachen des Geschmacks den Richter zu spielen *).“

Wenn nun ein Object durch die bloße Betrachtung unmittelbar gefällt, so haben wir schon gezeigt, daß in dieser Betrachtung, die von dem Gefühle der Lust unmittelbar begleitet wird, Einbildungskraft und Verstand spielend übereinstimmen. Die Einsicht in dieses harmonische Spiel der Gemüthskräfte ist maßgebend für die Erkenntniß des Schönen: die Einbildungskraft stimmt mit dem Verstande überein, d. h. sie bildet ihre Vorstellung vollkommen gesetzmäßig, sie handelt nicht regellos, sondern

*) Krit. d. Urtheilskr. I Theil. I Abschn. I Buch. §. 2. — Bd. VII. S. 45.

intellectuell; die Einbildungskraft stimmt mit dem Verstande spielend überein, d. h. sie wird vom Verstande nicht genöthigt, sie bildet ihre Vorstellung nicht unter dem Zwange vorgeschriebener Begriffe, sie handelt vollkommen ungezwungen, also völlig frei und unabhängig von jeder gegebenen Regel. In der ästhetischen Betrachtungsweise ist die Einbildungskraft ebenso gesetzmäßig als frei: sie ist frei, also productiv; sie ist gesetzmäßig ohne Gesetz, sie schafft zweckmäßig ohne Absicht. Es liegt darum in der Natur der ästhetischen Einbildungskraft, daß ihre Vorstellungen jede absichtliche Gesetzmäßigkeit, jede erzwungene Regelmäßigkeit ausschließen. Das absichtlich Regelmäßige ist steif, das Steife ist stets geschmackswidrig. Ein englischer Park in seiner scheinbaren Regellosigkeit ist dem Spiele der ästhetischen Einbildungskraft weit angemessener, als die steife und prosaisch symmetrische Gartenkunst des französischen Geschmacks*).

Wenn das Object durch die bloße Betrachtung gefällt, so gefällt es durch seine bloße Form. Was die Form außerdem noch gefällig macht, ist nicht mehr rein ästhetisch, sondern sinnliches, auf den Reiz und die angenehme Empfindung berechnetes Beiwerk. Die Form ist die Hauptsache; sie ist das eigentlich ästhetische Object. Im Bildwerk ist es die Gestalt, im Tonwerk der harmonische Einklang und die melodische Folge. In der bildenden Kunst besteht die reine Form in der Zeichnung, in der Musik besteht sie in der Composition.

Das rein ästhetische Object ist die freie Schönheit. Frei ist das schöne Object, wenn es weder abhängig ist von einem andern, noch zu seiner Betrachtung einen Begriff verlangt, der nöthig ist, um die ästhetische Vorstellung zu ergänzen. So

*) Ebendas. I Th. I Abschn. I Buch. Allg. Anmerkg. zum ersten Abschn. der Anal. — Bd. VII. S. 87—91.



sind z. B. alle Zierrathen, wie Schmuck, Rahmen u. dgl. dienende Schönheiten oder „ästhetische Parerga". Daher nennt Kant alle Objecte des ästhetischen Wohlgefallens, in denen sich eine Gattung verkörpert, „anhängende Schönheiten", weil ihre Betrachtung den Gattungsbegriff voraussetzt und ihre Schönheit diesem Begriffe gleichsam anhängt. Jedes Kunstwerk ist nach einer Idee geschaffen, die in unserer Betrachtung gegenwärtig sein muß, oder wir können das Kunstwerk selbst nicht ästhetisch beurtheilen. Das Gebiet der freien Schönheit, wie Kant diesen Begriff auffaßt, wird darum nicht in der Kunst, sondern bloß in der Natur entdeckt werden. Auch die animalische Naturschönheit ist noch anhängender Art. Wir müssen die Gattung, den Typus des Thier- und Menschenleibes kennen, um diese Lebensformen ästhetisch zu würdigen und sie als schön oder nicht schön zu beurtheilen. Je nachdem sich die Gattung vollkommener oder unvollkommener in dem Individuum ausprägt und darstellt, bestimmt sich das ästhetische Urtheil. Hier verbindet sich der Begriff der Schönheit mit dem der Vollkommenheit, das ästhetische Wohlgefallen mit dem intellectuellen. So zieht sich das Gebiet der freien Schönheit zurück auf den Schauplatz des ungebundenen, elementaren Naturlebens. Je absichtsloser die Naturerscheinungen sind, je weniger sie etwas Bestimmtes bedeuten, um so freier ist ihre Schönheit, um so reiner ihre ästhetische Wirkung. So werden wir mit dem Begriffe der freien und ungebundenen Schönheit hingewiesen auf das Stillleben und die landschaftliche Natur; so rechtfertigt sich Rousseau's ästhetische Empfindungsweise noch vor dem Richterstuhle der kantischen Kritik. Zugleich bemerken wir, wie nach der kantischen Theorie Schönheit und Erhabenheit in der objectiven Welt unendlich weit von einander abstehen, wie sie gleichsam die Pole der ästhetischen Welt

ausmachen: das Gebiet der Schönheit ist die einsame, freie, absichtslos waltende Natur, das idyllische Naturleben; das Gebiet der Erhabenheit ist der sittliche Wille in seiner Hingebung und Aufopferung für die Idee der Menschheit. Man könnte die freie Schönheit im Sinne Kant's mit den Worten des Chors in der Braut von Messina bezeichnen: „auf den Bergen ist Freiheit! Der Hauch der Grüfte steigt nicht hinauf in die reinen Lüfte, die Welt ist vollkommen überall, wo der Mensch nicht hinkommt mit seiner Qual!"*)

2. Die anhängende Schönheit.

Der Begriff der „anhängenden Schönheit" bahnt uns den Weg zu einer wichtigen ästhetischen Entdeckung. Das Object gefällt auch hier bloß durch seine Form, aber diese Form gefällt mehr oder weniger, das ästhetische Wohlgefallen ist graduell verschieden, das ästhetische Urtheil richtet sich nach der Formvollkommenheit, die eine unendliche Stufenleiter von Graden erlaubt. Freie Schönheiten sind nicht graduell verschieden. Schöne Landschaften lassen sich schwer oder gar nicht vergleichen; jede ist nur sie selbst. Dagegen beurtheilen wir den thierischen oder menschlichen Körper ästhetisch verschieden, wir nennen den einen Menschen schöner als den andern, je nachdem uns seine Form mehr oder weniger vollkommen erscheint. Nun ist diese Vollkommenheit nichts anderes als der Uebereinstimmungsgrad zwischen Gattung und Individuum; je reiner sich die Gattung in dem Individuum darstellt, um so vollkommener ist die Form des letzteren, um so schöner das Individuum selbst. Mithin besteht hier die ästhetische Beurtheilung in der Vergleichung der vorgestellten

*) Ebendas. I Th. I Abschn. I Buch. §. 16. — Bd. VII. S. 74—77.

Form mit der vorgestellten Gattung: diese Vergleichung ist intellectuell; die Beurtheilung der anhängenden Schönheit ist ein intellectuelles Geschmacksurtheil.

Dieses Urtheil verlangt eine Richtschnur oder ein Richtmaß, wonach sich der Grad des ästhetischen Wohlgefallens bestimmt. Die vorgestellte Form wird beurtheilt, indem wir sie mit der vorgestellten Gattung vergleichen. Also ist diese vorgestellte Gattung das Richtmaß unseres Urtheils. Die Gattung als solche ist keine Erscheinung, sondern Idee; die vorgestellte Gattung ist die Idee als Individuum, die im Individuum verkörperte Idee, d. h. Ideal. Die Gradunterschiede unseres ästhetischen Wohlgefallens und unseres ästhetischen Urtheils sind nur möglich kraft eines Ideals, womit wir die gegebene Erscheinung zusammenhalten. Nur aus der Vorstellung des Ideals lassen sich diese Gradunterschiede aufklären. Hier entsteht die Frage: welches ist das Ideal des ästhetischen Urtheils?

3. Das Ideal. Die ästhetische Normalidee.

Die vorgestellte Gattung ist der Zweck, dem die Erscheinung entsprechen soll, sie ist deren innerer Zweck. Erscheinungen, die keinen Zweck haben, der sich als Bild vorstellen läßt, haben auch kein Ideal; es giebt von Landschaften und Naturgegenden keine Ideale, denn die Landschaften sind nicht gattungsmäßige (anhängende), sondern individuelle (freie) Schönheiten. Erscheinungen, die ihren Zweck außer sich haben, sind ebenso wenig eines Ideals fähig; es giebt von Mitteln, Geräthschaften und dergleichen keine Ideale. Erscheinungen, die dienender Natur sind, selbst wenn ihnen eine innere Zweckmäßigkeit inwohnt, erlauben nur ein untergeordnetes, relatives Ideal, also kein Ideal, welches maßgebend sein kann für die ästhetische Urtheilskraft über-

haupt. Das ästhetische Ideal kann nichts anderes sein als die höchste Idee der ästhetischen Urtheilskraft.

Es bleiben mithin nur solche Erscheinungen übrig, die ihren Zweck in sich selbst haben und schlechterdings nicht dienender Natur sind. Die einzige Erscheinung, die nur sich selbst zum Zweck hat, ist der Mensch: darum ist nur der Mensch fähig, im eigentlichen Sinn das Ideal der Schönheit zu sein; die höchste Vorstellung der ästhetischen Urtheilskraft ist das menschliche Ideal.

Hier unterscheiden sich auf das Deutlichste die freie und anhängende Schönheit: die freie Schönheit in ihrer Vollendung ist die idyllische Natur, die anhängende Schönheit in ihrer Vollendung ist das menschliche Ideal. Hier unterscheidet sich auf das Deutlichste die reine Vernunft und die ästhetische Urtheilskraft: das Ideal der reinen Vernunft ist Gott, das Ideal der ästhetischen Urtheilskraft ist der Mensch.

Zu der Bestimmung des menschlichen Ideals gehören zwei Begriffe, einmal die Idee des Selbstzwecks, dieser Begriff der moralischen Vernunft, und dann die Vorstellung der normalen menschlichen Erscheinung. Erst durch diese Vorstellung wird die Idee des Menschen zum ästhetischen Ideal. Kant nennt sie deßhalb „die ästhetische Normalidee": er nennt sie Idee, weil diese Vorstellung nicht empirisch gegeben ist, auch durch sie nichts empirisch gegeben werden kann; er nennt diese Idee ästhetisch, weil es die Einbildungskraft ist, die sie hervorbringt; er nennt diese ästhetische Idee normal, weil sie unserem ästhetischen Urtheile die Norm oder Richtschnur giebt.

Die ästhetische Normalidee ist kein Gattungsbegriff, den der Verstand macht; sie ist nicht eine Summe von Merkmalen, sondern eine individuelle Vorstellung, welche die Einbildungskraft aus dem ihr geläufigen Stoff bekannter Vorstellungen hervor-

bringt. Aus so vielen Menschen, die sie wahrgenommen, bildet die Phantasie die normale Erscheinung, gleichsam den mustergültigen Menschen, den „Kanon", wie die Alten gesagt haben. Nach diesem Kanon beurtheilt sie die menschlichen Formen; nach seiner Vorschrift richtet sie die künstlerische Darstellung. Was zur Normalidee hinzukommen muß, um sie individuell und lebendig zu machen, ist das Charakteristische. Das Normale und Charakteristische vereinigen und durchdringen sich in der wirklichen Schönheit. Wenn das Charakteristische auf Kosten des Normalen übertrieben wird, so geht die Schönheit verloren, und es entsteht die Carricatur; wenn sich das Normale auf Kosten des Charakteristischen und Individuellen geltend macht, so entsteht die leblose, abstracte Figur, die nicht schön ist, sondern nur richtig, nicht künstlerisch, sondern akademisch, nicht ästhetisch, sondern schulgerecht *).

4. Die schöne Kunst.

Der Begriff der Kunst.

Der Begriff des Ideals bahnt uns den Weg zu einer neuen ästhetischen Einsicht. Das Ideal ist in der natürlichen Erscheinung nicht vollkommen dargestellt. Es ist nicht empirisch gegeben, sondern soll ästhetisch gegeben werden, also muß es ästhetisch hervorgebracht werden als natürliche Erscheinung: diese ästhetische Erzeugung ist die Kunst.

Die Erkenntniß des Schönen ist nicht Wissenschaft, sondern Kritik; die Hervorbringung des Schönen ist nicht Wissenschaft, sondern Kunst. Wie wir das Schöne unterscheiden vom Angenehmen und Nützlichen, so unterscheiden wir die schöne Kunst

*) Ebendas. I Th. I Abschn. I Buch. §. 17. — Bd. VII. S. 77—82.

von der angenehmen und mechanischen. Die Aufgabe der schönen Kunst ist, das Ideal in eine natürliche Erscheinung zu verwandeln: die vollkommene Darstellung der ästhetischen Idee. Jede Aufgabe ist zugleich eine Absicht. Das Schöne ist die Absicht der Kunst. Aber das Schöne ist nie eine absichtliche Wirkung, wenigstens will es nicht als solche beurtheilt sein und darf nicht als solche erscheinen. Die Kunst handelt absichtslos; doch soll das Kunstwerk als ein absichtsloses erscheinen und beurtheilt werden; sie soll schaffen, wie die Einbildungskraft vorstellt, gesetzmäßig ohne Gesetz, zweckmäßig ohne Zweck. „Also muß die Zweckmäßigkeit im Producte der schönen Kunst, ob sie zwar absichtlich ist, doch nicht absichtlich scheinen; die schöne Kunst muß als Natur anzusehen sein, ob man sich ihrer zwar als Kunst bewußt ist. Als Natur aber erscheint ein Product der Kunst dadurch, daß zwar alle Pünktlichkeit in der Uebereinkunft mit Regeln, nach denen allein das Product das werden kann, was es sein soll, angetroffen wird, aber ohne Peinlichkeit, ohne daß die Schulform durchblickt, d. i. ohne eine Spur zu zeigen, daß die Regel dem Künstler vor Augen geschwebt und seinen Gemüthskräften Fesseln angelegt habe *)."

a. Eintheilung der Künste.

Der Begriff des Ideals enthält zugleich das Eintheilungsprincip der Kunst. Die Kunst ist der Ausdruck ästhetischer Ideen, die ästhetische Normalidee ist der Mensch. Nun ist die Ausdrucksweise des Menschen, wodurch er sein Inneres offenbart, eine dreifache: nämlich Wort, Geberde und Ton, oder Articulation, Gesticulation und Modulation; das Wort ist die ausdrucksvolle Vorstellung, die Geberde ist der ausdrucksvolle Körper, der Ton

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II Buch. §. 43—45. — Bd. VII. S. 163—167.

ist die ausdrucksvolle Stimmung und Empfindung. Der Ausdruck des menschlichen Ideals in seinem ganzen Umfange fordert daher verschiedene Künste: der Ausdruck der Vorstellungen und Gedanken ist die redende Kunst, der Ausdruck des menschlichen Körpers die bildende Kunst, der Ausdruck der menschlichen Stimmung die Musik.

Die redenden Künste sind Beredsamkeit und Dichtkunst, die bildenden Künste sind Plastik nnd Malerei. Ihr Ausdruck ist Sinnenanschauung im Raum: die Plastik geht auf die Sinnenwahrheit, die Malerei auf den Sinnenschein. Das nächste Object der Plastik ist der menschliche Körper, ihre weiteren Objecte sind die Körper, welche mit dem menschlichen Dasein zunächst zusammenhängen: das Haus und die Geräthe. Die Plastik ist Bildhauerkunst, Baukunst, Tektonik. Unter den bildenden Künsten steht am höchsten die Malerei, genauer gesagt die Zeichenkunst, weil sie die Grundlage aller bildenden Kunst ausmacht und den größten Umfang der Darstellung hat, denn sie kann alles sichtbar Gestaltete ausdrücken. Zur Malerei im weitesten Sinn rechnet Kant auch die kunstvolle auf den schönen Sinnenschein berechnete Zusammenstellung der Objecte, die malerisch ordnende Gartenkunst, die ästhetische Einrichtung und Decoration der Zimmer, die Bekleidung der Wände, Anordnung der Zimmergeräthe u. s. f., zuletzt auch die menschliche Kleidung, das künstlerisch behandelte Kostüm.

Von der redenden und bildenden Kunst, in welcher letzteren die Zeichnung das Wesentliche ausmacht, unterscheidet Kant die Musik und Malerei, soweit diese nicht Zeichnung ist, sondern Farbenkunst. Rede und Form (Zeichnung) machen uns Vorstellungen anschaulich; Ton und Farbe dagegen stellen für sich nichts Bestimmtes vor, sie beziehen sich nicht auf Vorstellungen,

sondern auf Empfindungen, ihre künstliche Zusammenstellung bewirkt nichts anderes als das genußreiche und schöne Spiel der Empfindungen. Empfindungen desselben Sinnes, es sei nun Auge oder Ohr, sind graduell verschieden; die verschiedenen Empfindungs- oder Stimmungsgrade stehen zu einander in bestimmten Verhältnissen; die richtigen Verhältnisse, die wohlgemessenen Proportionen der Töne und Farben bilden deren Form und Ordnung. Diese Ordnung ist durch die Wissenschaft mathematisch bestimmbar; sie wird durch die Kunst ästhetisch vernehmbar. Beurtheilen wir die Musik (und nach ihrer Analogie die Farbenkunst) als sinnliche Darstellung der Tonverhältnisse, die selbst mathematisch bestimmte Ordnungen und Formen sind, so gilt die Musik durchaus als schöne Kunst. Dieses Urtheil wird dadurch bestätigt, daß zur Auffassung der Musik das bloße Sinnesorgan nicht ausreicht, denn das beste Gehör im akustischen Sinn ist noch lange nicht musikalisches Gehör. Beurtheilen wir dagegen die Musik bloß als das genußreiche Spiel der Empfindungen, so ist ihre Wirkung ein sinnliches Wohlgefühl, das Kant bis in die körperlichen Organe verfolgt. Dann gilt die Musik nur als angenehme Kunst*).

b. Werth der Künste. Die Musik.

Diese Erwägung bestimmt den doppelseitigen Werth, den Kant der Musik in der Rangordnung der Künste zuerkennt. Offenbar ist die höchste unter allen Künsten die Poesie; nirgends dringt die Einbildungskraft tiefer und umfaßt ein größeres Gebiet. Beurtheilen wir den Werth der Künste nach dem Umfange und der Stärke der Einbildungskraft, wie weit dieselbe reicht und wie tief in die menschliche Natur sie eindringt, so ist

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II Buch. §. 51. — Bd. VII. S. 183—189.

kein Zweifel, daß die Dichtkunst den ersten Rang behauptet. Dagegen ist die Beredsamkeit, wenn sie sich mit poetischen Mitteln ausschmückt, eine falsche Kunst. Will sie überzeugen, so ist sie ein Geschäft des Verstandes; will sie blenden und überreden, so braucht sie die Mittel der Einbildungskraft als Kunstgriffe; Kunstgriffe aber sind nicht Kunst. „In der Dichtkunst geht alles ehrlich und aufrichtig zu. Sie erklärt sich, ein bloßes, unterhaltendes Spiel mit der Einbildungskraft, und zwar der Form nach einstimmig mit Verstandesgesetzen, treiben zu wollen, und verlangt nicht, den Verstand durch sinnliche Darstellung zu überschleichen und zu verstricken." „Ich muß gestehen," fügt Kant hinzu, „daß ein schönes Gedicht mir immer ein reines Vergnügen gemacht hat, anstatt daß die Lesung der besten Rede eines römischen Volks- oder jetzigen Parlaments- oder Kanzelredners jederzeit mit dem unangenehmen Gefühl der Mißbilligung einer hinterlistigen Kunst vermengt war, welches die Menschen in wichtigen Dingen zu einem Urtheile zu bewegen versteht, das im ruhigen Nachdenken alles Gewicht bei ihnen verlieren muß."

Vergleicht man mit der redenden Kunst die anderen Künste, so steht der Sprache nichts näher als der Ton, der Poesie nichts näher als die Musik. Sie ist die Sprache der Empfindung. Sehr gut beurtheilt Kant an dieser Stelle die Musik aus Vergleichung mit der menschlichen Stimme. „Der Reiz derselben, der sich so allgemein mittheilen läßt, scheint darauf zu beruhen, daß jeder Ausdruck der Sprache im Zusammenhang einen Ton hat, der dem Sinne desselben angemessen ist, daß dieser Ton mehr oder weniger einen Affect des Sprechenden bezeichnet und gegenseitig auch im Hörenden hervorbringt, die dann in diesem umgekehrt auch die Idee erregt, die in der Sprache mit solchem Tone ausgedrückt wird; und daß, so wie die Modulation gleich-

sam eine allgemeine jedem Menschen verständliche Sprache der Empfindungen ist, die Tonkunst diese für sich allein in ihrem ganzen Nachdruck nämlich als Sprache der Affecte ausübt und so nach dem Gesetze der Association den damit natürlicher Weise verbundenen ästhetischen Ideen allgemein mittheilt; daß aber, weil jene ästhetischen Ideen keine Begriffe und bestimmten Gedanken sind, die Form der Zusammensetzung dieser Empfindungen (Harmonie und Melodie) nur dazu dient, vermittelst einer proportionirten Stimmung derselben die ästhetische Idee eines zusammenhängenden Ganzen einer unnennbaren Gedankenfülle einem gewissen Thema gemäß, welches den in dem Stücke herrschenden Affect ausmacht, auszudrücken."

In dieser Bedeutung als schöne Kunst steht die Musik über den bildenden Künsten, die von der Malerei durch die Bildhauerei zur Baukunst herabsteigen; als angenehme Kunst beurtheilt, die nur mit Empfindungen spielt und keine bestimmten Vorstellungen bietet, steht die Musik unter der bildenden Kunst und ist von allen Künsten die unterste. Sie geht von Empfindungen zu unbestimmten Ideen, die bildende Kunst von bestimmten Ideen zu Empfindungen; die plastischen Eindrücke sind bleibend, die musikalischen vorübergehend. Zu dieser der Musik ungünstigen Vergleichung fügt Kant noch den Vorwurf, den er persönlich gegen die Musik auf dem Herzen hat: „außerdem hängt der Musik ein gewisser Mangel an Urbanität an, daß sie vornehmlich nach Beschaffenheit ihrer Instrumente ihren Einfluß weiter als man ihn verlangt (auf die Nachbarschaft) ausbreitet, und so sich gleichsam aufdrängt, mithin der Freiheit anderer außer der musikalischen Gesellschaft Abbruch thut, welches die Künste, die zu den Augen reden, nicht thun, indem man seine Augen nur wegwenden darf, wenn man ihren Eindruck nicht einlassen will. Es

ist hiermit fast so, wie mit der Ergötzung durch einen sich weit ausbreitenden Geruch bewandt. Der, welcher sein parfümirtes Schnupftuch aus der Tasche zieht, tractirt alle um und neben sich wider ihren Willen und nöthigt sie, wenn sie athmen wollen, zugleich zu genießen; daher es auch aus der Mode gekommen ist. Diejenigen, welche zu den häuslichen Andachtsübungen auch das Singen geistlicher Lieder empfohlen haben, bedachten nicht, daß sie dem Publicum durch eine solche lärmende (eben dadurch gemeiniglich pharisäische) Andacht eine große Beschwerde auflegten, indem sie die Nachbarschaft entweder mit zu singen oder ihr Gedankengeschäft niederzulegen nöthigten*)."

c. Das Gedankenspiel. (Das Lächerliche.)

Uebrigens will Kant seine Eintheilung der Künste ausdrücklich nur als Versuch betrachtet wissen, der keine ausschließende Geltung beansprucht. Das Wichtigste ist der Grundgedanke selbst: daß die Künste unter den Gesichtspunkt des menschlichen Ideals gestellt und von hier aus unterschieden werden. Dieser Gedanke ist vollkommen richtig. Er könnte bei weitem fruchtbarer und strenger durchgeführt werden, als Kant in seiner Skizze versucht hat. Er faßt das eintheilende Princip so eng, daß er sich die Möglichkeit nimmt, die Architektur als eine selbständige Kunst zu begreifen. Ueberhaupt leistet Kant mehr in der Association als in der Unterscheidung der Künste. So wird der Malerei die Gartenkunst, der Musik die Farbenkunst zugesellt, die beiden letzteren bilden eine eigene Gattung unter dem Namen des „schönen Spiels der Empfindungen". Dieses Spiel selbst ist in gewisser Rücksicht nichts weiter als ein angenehmer Wechsel, und hier bie-

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II Buch. §. 53. — Bd. VII. S. 189—195.

tet sich die Vergleichung von selbst mit allen von der Kunst im weitesten Sinn erfundenen Spielen, die den Menschen angenehm unterhalten und erheitern. So wird dem Tonspiele das Glücksspiel und Gedankenspiel verglichen, die insgesammt den angenehmen Wechsel der Empfindungen zum Ziel haben. Das Gedankenspiel ist das spielende Urtheil oder der Witz. Bei dieser Gelegenheit giebt Kant seine Theorie des Lächerlichen. Der Witz ist der lächerliche Einfall; es werden Vorstellungen in uns erregt, die unsere Erwartung spannen; wir sind begierig, wie sich die Reihe dieser Vorstellungen vollenden wird: in diesem Augenblick wird eine Vorstellung hinzugefügt, die den angeregten vollkommen widerspricht und unsere Erwartung damit in nichts auflöst. In dieser Auflösung besteht das Lächerliche. „Das Lachen ist ein Affect aus der plötzlichen Verwandlung einer gespannten Erwartung in nichts.“ Wir haben etwas ganz Anderes erwartet, als plötzlich eintritt. Diese plötzliche Täuschung ist als spielende Ueberraschung ein angenehmer und darum ergötzlicher Wechsel von Empfindungen; es ist die angenehme Zerstreuung, womit wir uns vom Ernste des Lebens abspannen. Den Druck des Lebens zu erleichtern, habe uns die Natur den Schlaf und die Hoffnung gegeben, sagte Voltaire. „Den Schlaf, die Hoffnung und das L a c h e n,“ setzt Kant hinzu.

Das Erhabene und Lächerliche sind entgegengesetzte Empfindungsweisen: im Erhabenen geht das ästhetische Wohlgefallen in das moralische über, im Lächerlichen besteht das ästhetische Wohlgefallen im Wechsel angenehmer Empfindungen; das Erhabene wird von Kant moralisch, das Lächerliche sensualistisch begründet. Während Kant Burke's physiologische Theorie vom Gefühle des Schönen und Erhabenen ganz verwirft, weil dadurch die Gemeingültigkeit dieses Gefühls unbegreiflich gemacht werde, so giebt

er selbst von den Wirkungen des Lächerlichen eine rein physiologische Erklärung*).

5. Das Genie.

[Kant und Schelling.]

Wir haben den Begriff der Kunst bestimmt und eingetheilt. Jetzt entsteht die Frage: wie ist die Kunst möglich? Der Geschmack erklärt das ästhetische Urtheil, nicht das ästhetische Product. Welches also ist das künstlerische Vermögen? Das Schöne ist die Absicht der Kunst, aber nicht die Wirkung dieser Absicht; die Kunst handelt gesetzmäßig ohne Gesetz, absichtlich ohne Absicht. Das Gesetz, wonach die Kunst schafft, ist keine Verstandesregel, keine Kunstvorschrift; also kann dieses Gesetz nur eine Naturnothwendigkeit innerer Art sein: es ist die Natur des Künstlers, die das Gesetz giebt, es ist eine angeborene Gemüthsanlage, die der Kunst die Regel vorschreibt. Diese Anlage ist Genie, das Kunstwerk ist Product des Genies, und die Kunst selbst nur durch Genie möglich.

Das Genie ist nicht die Geschicklichkeit, nach einer Regel zu handeln, sondern die Macht, die Regel zu geben: es ist schöpferisch und durchaus originell. Seine Originalität ist gesetzmäßig und darum vorbildlich; nicht alles Originelle ist genial, auch der Widersinn kann originell sein: das Genie ist in seiner Ursprünglichkeit mustergültig oder exemplarisch. Es handelt mustergültig und zugleich vollkommen natürlich, es ist in keiner Weise durch den Verstand oder Willen gemacht, in keiner Weise von der Reflexion abhängig: es ist in seiner Art völlig reflexionslos oder

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II Buch. §. 54. Anmerkg. — Bd. VII. S. 195—202 (bes. S. 198, 200). Vgl. ebendas. Allg. Anmerkung zur Expos. der ästh. refl. Urth. — Bd. VII. S. 131 flgd.

naiv. Weil es naturmäßig schafft, darum ist sein Product weder wissenschaftlich noch moralisch, sondern ästhetisch oder künstlerisch.

Das Genie kann nicht anders als künstlerisch wirken, das Genieproduct kann nichts anderes sein als Kunstwerk. Darum giebt es nur in der Kunst Genies, nicht in der Sittlichkeit, nicht in der Wissenschaft.

Was auf Begriffen beruht, das kann gelernt werden; was dagegen hervorzubringen nur möglich ist durch Naturanlage, das kann nie gelernt werden. Darin ist das Genie einzig in der Rangordnung der Geister. Was das Genie erzeugt, das hätte niemals durch Nachahmung erzeugt, also niemals erlernt werden können: das ist der specifische Unterschied zwischen dem Genie und den wissenschaftlichen Köpfen; das ist der absolute Unterschied des Genies vom bloßen Nachahmungsgeiste, der nichts selbst hervorbringen, sondern nur lernen und nachmachen kann, wir meinen jene dürftigen Köpfe, die Kant mit dem Worte „Pinsel" bezeichnet. Es giebt auch in der Wissenschaft erfinderische und bahnbrechende Geister, sogenannte „große Köpfe"; sie sind specifisch vom Genie verschieden; was sie entdeckt und erfunden haben, hätte auch können gelernt werden und ist vollständig begriffen und gelernt worden. In Newton's Werken, der einer der größten Köpfe der Menschheit war, ist nichts Unlernbares; der ganze Entdeckungsgang, den Newton genommen hat, läßt sich vollkommen klar und begreiflich darstellen; jeder, der ihn begriffen hat, kann diesem Geist in allen seinen Entdeckungen nachgehen. Dagegen die Schöpfung eines Kunstwerks ist schlechterdings unnachahmlich, unlernbar. Homer ist nicht ebenso begreiflich als Newton! „Im Wissenschaftlichen also ist der größte Erfinder vom mühseligsten Nachahmer und Lehrlinge nur dem Grade nach,

dagegen von dem, welchen die Natur für die schöne Kunst begabt hat, specifisch unterschieden."

In dem Genie wirken alle ästhetischen Vermögen, Geschmack, Verstand, Einbildungskraft, in der höchsten Belebung auf schöpferische Weise; aber wie diese Vermögen in der genialen Natur gemischt sind, das läßt sich eben so wenig kritisch bestimmen, als das Genie selbst. Hier ist die Grenze, wo die Kritik der Kunst mit ihren rationalen Begriffen still steht*).

Es ist interessant, an dieser Stelle die kritische Philosophie mit ihren Nachfolgern zu vergleichen. Kant unterscheidet genau zwischen Wissenschaft und Kunst: als letzten Grund der Erkenntniß erklärt die Kritik der reinen Vernunft das reine Bewußtsein; als letzten Grund der Kunst erklärt die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft das Genie. Fichte macht das reine Bewußtsein zum Princip der Philosophie, Schelling macht zu eben diesem Princip das Genie; er hebt den Unterschied auf zwischen Wissenschaft und Kunst, Philosophie und Poesie; alles ist Poesie oder soll es sein. So wird aus dem kantischen Kunstprincip in der Naturphilosophie ein Weltprincip, in der ihr verwandten Romantik ein Lebensprincip. Man hat in dem Entwicklungsgange Schelling's die naturphilosophische Periode von der mystischen unterschieden, welche letztere sich mit der Schrift über die Freiheit einführt. In der ersten Periode herrscht der Begriff des Genies, in der Hauptschrift der zweiten der des intelligibeln Charakters; beide Begriffe gelten nicht anders als sie Kant bestimmt hat. Schelling hätte gegen die kantische Philosophie niemals vornehm thun sollen, da er doch seine besten Einsichten von ihr empfangen hat.

---

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II Buch. §. 46—50. — Bd. VII. S. 168—183.

II.

Deduction der Geschmacksurtheile.

1. Bestimmungsgrund der ästhetischen Urtheile.

Das ästhetische Urtheil ist durchgängig bestimmt. Das Schöne und Erhabene muß unterschieden werden, ebenso die freie und anhängende Schönheit; der Begriff der anhängenden Schönheit oder Formvollkommenheit führte zur Lehre vom Ideal, diese zur Lehre von der Kunst, diese zum Begriff des Genies. Die Frage: was sind ästhetische Urtheile? ist vollständig beantwortet. Es bleibt nur noch eine Frage übrig: wie sind ästhetische Urtheile möglich?

Wie war die Kunst möglich? Durch das Genie! Wie ist das ästhetische Urtheil möglich? Durch den Geschmack! Aber wie ist der Geschmack selbst möglich? Die Auflösung dieser Frage verlangt die „Deduction des ästhetischen Urtheils". So verlangte die Vernunftkritik die Deduction der reinen Verstandesbegriffe, d. h. die Rechtfertigung derselben in Rücksicht auf die Erfahrung, die Begründung ihrer Rechtsansprüche auf empirische Geltung oder objective Realität. Damals wurde gefragt: mit welchem Rechte können Begriffe, die doch in ihrem Ursprunge durchaus subjectiv sind, Anspruch machen auf allgemeine und nothwendige Geltung? Jetzt wird gefragt: mit welchem Rechte können Geschmacksurtheile, die doch völlig subjectiv sind, Anspruch machen auf die Beistimmung jedes Einzelnen, auf nothwendige Geltung? Das ist die Frage, die in der Deduction der ästhetischen Urtheile gelöst werden soll.

In jedem ästhetischen Urtheil wird eine anschauliche Vorstellung (Wahrnehmung) beurtheilt als Object des Wohlgefallens. Dieses Wohlgefallen wird dem Objecte von uns aus hinzugefügt:

das darauf gegründete Urtheil ist synthetisch. Das ästhetische Wohlgefallen ist nicht particular, wie die sinnlich afficirte Empfindung, sondern es wird in jedem anderen Subjecte vorausgesetzt; wir setzen die Beistimmung der Anderen voraus, ohne daß wir deren Urtheile eingeholt und auf diesem Wege die Uebereinstimmung erfahren haben: das ästhetische Wohlgefallen ist allgemein. Diese Allgemeinheit ist nicht empirisch begründet, sondern besteht unabhängig von allen empirischen Beweisgründen; also muß das ästhetische Wohlgefallen in der menschlichen Natur als solcher begründet sein und a priori gelten: ästhetische Urtheile sind daher synthetische Urtheile a priori. Die Aufgabe der Kritik der Urtheilskraft gehört unter das allgemeine Problem der Transscendentalphilosophie: wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?

Das Wohlgefallen gründet sich auf das Gefühl der Lust oder Unlust. Wie kann ein Gefühl a priori sein? In diesem Punkte liegt die Schwierigkeit. Durch das Gefühl nehmen wir nichts anderes wahr als unseren Gemüthszustand; das Gefühl ist eine Wahrnehmung, jede Wahrnehmung, sie sei äußere oder innere, ist empirisch; das Empirische ist nie a priori. Eine ganz andere Bewandtniß hatte es mit den reinen Verstandesbegriffen, die nicht wahrgenommen, sondern nur gedacht werden konnten.

Wir haben in den kritischen Untersuchungen ein Gefühl a priori kennen gelernt: das moralische Gefühl. Dieses Gefühl war die nothwendige Wirkung des Sittengesetzes auf unsere Empfindung; es war bedingt durch die Vorstellung der Pflicht, also durch einen Vernunftbegriff von allgemeiner Geltung. Das ästhetische Gefühl ist durch keinerlei Begriff bedingt. So ist die Aufgabe der ästhetischen Deduction in jeder Rücksicht eine eigenthümliche und von allen ähnlichen Aufgaben im Reiche der Kritik ver-

schieden. Wir beurtheilen einen Gegenstand durch das Gefühl der Lust, durch diese individuelle, von dem Begriffe des Gegenstandes ganz unabhängige Empfindung; es wird zugleich geurtheilt, daß der Vorstellung des Gegenstandes dieses Gefühl in jedem anderen Subjecte anhängt. Wie ist das möglich? „Wie ist ein Urtheil möglich, das bloß aus dem eigenen Gefühle der Lust an einem Gegenstande, unabhängig von dessen Begriff, diese Lust als der Vorstellung desselben Objects in jedem anderen Subject anhängig, a priori, d. i. ohne fremde Beistimmung abwarten zu dürfen, beurtheilt?"

Es handelt sich in der ganzen Frage bloß um den Bestimmungsgrund des ästhetischen Wohlgefallens. Ist dieser Bestimmungsgrund allgemeiner Natur, so ist es auch das ästhetische Wohlgefallen. Also wodurch wird das letztere bestimmt? Nicht durch den sinnlichen Eindruck, sondern durch die bloße Betrachtung oder Beurtheilung des Objects, aber diese Beurtheilung wird nicht durch Begriffe bestimmt. Begriffe bilden die Materie oder den Inhalt des Urtheils: diese Anschauung wird unter diesen Begriff subsumirt. Wenn nun die Betrachtung des Objects nicht durch Begriffe, also nicht durch den Urtheilsinhalt bestimmt wird, so kann sie nur bestimmt werden durch die von jedem bestimmten Stoff unabhängige Urtheilsform: durch die Form der Urtheilskraft. Dann ist es nicht diese Anschauung, die diesem Begriff untergeordnet wird, sondern es ist das Vermögen der Anschauung, das sich dem Vermögen der Begriffe subsumirt; es ist die Verbindung dieser beiden Gemüthskräfte, die Uebereinstimmung zwischen Einbildungskraft und Verstand, worin die reine Form der Urtheilskraft besteht. Wenn also ein Object uns durch seine bloße Betrachtung unmittelbar gefällt, so ist der Grund kein anderer als die Zweckmäßigkeit dieser Vorstellung für die bloße Form

unserer Urtheilskraft, als die Angemessenheit dieser Vorstellung zur harmonischen Beschäftigung der vorstellenden Gemüthskräfte, als dieser „Vorstellungszustand", in dem Einbildungskraft und Verstand spielend übereinstimmen. Kurz gesagt: der Bestimmungsgrund des ästhetischen Wohlgefallens ist die Form unserer Urtheilskraft; diese Form ist in allen dieselbe, also ist auch das dadurch bestimmte Wohlgefallen in allen dasselbe Gefühl der Lust, mithin haben die ästhetischen Urtheile mit Recht Anspruch auf allgemeine Geltung*).

2. Die ästhetische (erweiterte) Denkweise.

Der ästhetische Sinn ist Gemeinsinn. Wenn wir einen Gegenstand rein ästhetisch beurtheilen, so urtheilen wir zugleich in der Seele jedes Anderen, wir denken an der Stelle desselben. Darum ist die ästhetische Denkweise eine erweiterte, die sich über die Schranken des bloßen Privaturtheils erhebt. Abhängig von fremdem Urtheile darf das wirkliche Denken nie sein; dieß vorausgesetzt, darf man drei Arten eigener Denkweise unterscheiden: die erste ist Selbstdenken, das Gedachte ist mein eigenes Urtheil, das darum noch nicht folgerichtig zu sein braucht, es ist kein Vorurtheil, das ist alles; die zweite höhere Art ist, folgerichtig oder mit sich selbst einstimmig denken, das Urtheil ist consequent, es kann sich dabei gegen fremde Urtheile vollkommen ausschließend verhalten; unsere Denkungsart soll selbstständig sein und zugleich vollkommen fähig, die fremde Denkweise zu durchdringen, d. h. an der Stelle des Anderen zu denken, diese Art ist die dritte und höchste. Das eigene Denken ist vorurtheilsfrei, das Gegentheil alles Aberglaubens, die Quelle aller Aufklärung;

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II Buch. §. 30—39. — Bd. VII. S. 134—151.

das mit sich selbst einstimmige Denken ist consequent; das Denken in der Seele anderer ist erweitert. Die ästhetische Beurtheilung ist erweiterte Denkungsart. Die vorurtheilsfreie und folgerichtige Denkungsart ist nunabhängig und gründlich, sie kann bei alledem sehr bornirt sein; die erweiterte Denkungsart ist das Gegentheil der bornirten. Diese Erweiterung des Geistes ist die Wohlthat der ästhetischen Betrachtung; wir setzen uns hinweg über die subjectiven Privatbedingungen des Urtheils, worin so viele Andere wie eingeklammert sind, wir versetzen uns in den Standpunkt anderer und gewinnen dadurch einen allgemeinen Standpunkt, von dem aus wir über unser eigenes Urtheil reflectiren *).

III.

Die Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft.

1. Widerstreit und Lösung.

Diese Erklärung der ästhetischen Urtheile enthält zugleich die Auflösung des Widerspruchs, den die Kritik in der Gültigkeit der ästhetischen Urtheile entdeckt. Die Entdeckung und Auflösung widerstreitender Vernunftsätze ist bekanntlich die Sache der Dialektik. Es giebt auch eine Dialektik der ästhetischen Urtheilskraft, wie es eine in Rücksicht der theoretischen und praktischen Vernunft gab.

Der Bestimmungsgrund des Geschmacks ist bloß subjectiv. Darum ist der Geschmack vollkommen individuell: jeder hat seinen eigenen. Die Harmonie in Geschmacksurtheilen ist bloß zufällige Uebereinstimmung, sie gründet sich nicht auf Begriffe, sie läßt sich nicht beweisen: darum läßt sich über den Geschmack nicht dis-

*) Ebendas. I Th. I Abschn. II B. §. 40. — Bd. VII. S. 151 —155.

putiren. Doch streitet man über den Geschmack, über die ästhetischen Beschaffenheiten der Dinge, über Kunst und Kunstkritik. Dieß wäre unmöglich, wenn nicht objective Bestimmungsgründe des Geschmacks angenommen würden. Ueber die Verschiedenheit der Empfindungen und Sensationen streitet niemand. Sein ästhetisches Urtheil vertheidigt jeder, so sehr er den Geschmack selbst für etwas Eigenartiges hält. Man wird also in Rücksicht des Geschmacks beides behaupten: daß er bloß individuell und zugleich allgemeingültig oder allgemein mittheilbar sei, daß er keine Norm und daß er eine Norm habe, daß er sich nicht auf Begriffe und daß er sich auf Begriffe gründe, daß man über den Geschmack nicht disputiren und doch darüber streiten könne. Offenbar verhalten sich diese Sätze, welchen Ausdruck sie auch haben mögen, wie Thesis und Antithesis, sie bilden eine Antinomie, die Kant so ausdrückt: „1) Thesis. Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffe, denn sonst ließe sich darüber disputiren (durch Beweise entscheiden). 2) Antithesis. Das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffe, denn sonst ließe sich darüber auch nicht einmal streiten (auf die nothwendige Beistimmung anderer mit diesem Urtheile Anspruch machen)."

Nach dem, was wir ausgemacht haben, ist die Auflösung einfach. Das ästhetische Urtheil gründet sich auf das Gefühl, also nicht auf Begriffe: mithin hat die Thesis Recht. Aber das ästhetische Gefühl gründet sich auf die Harmonie der Gemüthskräfte, d. h. auf einen rein menschlichen, allgemeinen Gemüths- oder Vorstellungszustand, also ist auch das ästhetische Gefühl allgemein mittheilbar und nicht bloß individuell: mithin hat die Antithesis ebenfalls Recht.

Das Wort Begriff ist vieldeutig. In einem anderen Sinn wird dieses Wort in der Thesis, in einem anderen in der Anti-

thesis verstanden. Diese Verschiedenheit klar machen, heißt die Antinomie der ästhetischen Urtheilskraft auflösen. Ich nenne Begriff jede Vorstellung von umfassender und allgemeiner Geltung. Wenn sich diese Vorstellung anschaulich darstellen läßt, so ist der Begriff bestimmt; wenn sie sich nicht anschaulich machen läßt, so ist der Begriff unbestimmt. Von den Objecten der Anschauung, von den Bedingungen der Erfahrung habe ich bestimmte Begriffe; von der Zweckmäßigkeit der Natur, von ihrer Angemessenheit zur Form unserer Urtheilskraft, von der Harmonie zwischen Verstand und Phantasie habe ich nur einen unbestimmten Begriff. Vergleichen wir damit die Antinomie, so ist ihre Auflösung einleuchtend. Das Geschmacksurtheil gründet sich nicht auf Begriffe, nämlich nicht auf bestimmte: so weit hat die Thesis Recht. Das Geschmacksurtheil gründet sich auf Begriffe, nämlich auf unbestimmte: so weit hat die Antithesis Recht. In dieser Auffassung vertragen sich beide Sätze vollkommen miteinander, und ihr Widerstreit ist beseitigt*).

2. Der Idealismus der Zweckmäßigkeit**).

Die Zweckmäßigkeit der Natur für die Form unserer Urtheilskraft nenne ich einen unbestimmten Begriff, weil diese Vorstellung oder dieses Princip nicht weiter bestimmt werden kann. Der Bestimmungsgrund dieser Zweckmäßigkeit kann nur in dem liegen, wovon wir keinen Begriff haben noch jemals gewinnen können: „in dem übersinnlichen Substrate der Menschheit", in ihrem intelligibeln Charakter.

Dieses Princip der subjectiven Zweckmäßigkeit ist die einzige

*) Ebendas. I Th. II Abschn. Die Dialektik der ästh. Urtheilskr. §. 53 — §. 57. — Bd. VII. S. 203 — 208.

**) Ebendas. I Th. II Abschn. §. 58. — Bd. VII. S. 214—219.

Möglichkeit, die Antinomie des Geschmacksurtheils zu lösen, der einzige Erklärungsgrund des Geschmacks. Nehmen wir irgend ein anderes Princip als diesen Idealismus der natürlichen Zweckmäßigkeit, so ist das Geschmacksurtheil unmöglich.

Entweder ist das Princip des Geschmacks empirisch oder rational; entweder ist die Geschmackslehre Empirismus oder Rationalismus. Setzen wir, sie sei Empirismus, so ist der Geschmack gleich dem Gefühle des Angenehmen oder Unangenehmen, er ist Sensation; dann ist das Geschmacksurtheil nur particular wie die Empfindung; es ist ein Wahrnehmungsurtheil, also nicht mehr ästhetisch. Setzen wir, die Geschmackslehre sei Rationalismus, so ist das Princip des Geschmacks entweder ein Verstandes- oder ein Vernunftbegriff oder der Begriff der natürlichen Zweckmäßigkeit. Im ersten Fall wäre das Geschmacksurtheil logisch, im zweiten moralisch, in beiden Fällen ein allgemeingültiges Erkenntnißurtheil, also nicht mehr ästhetisch.

Es bleibt also nur der Rationalismus mit dem Princip der natürlichen Zweckmäßigkeit übrig. Die natürliche Zweckmäßigkeit ist entweder objectiv oder subjectiv, entweder Realismus oder Idealismus der Zweckmäßigkeit. Setzen wir, die Geschmackslehre beruhe auf dem Realismus der Zweckmäßigkeit, so nehmen wir an, die Natur selbst habe die Absicht, ihre Producte der menschlichen Betrachtung wohlgefällig zu machen, so machen wir die Natur selbst zum Künstler; dann richtet sich unsere Beurtheilung nach Naturzwecken, mit denen wir die Naturproducte vergleichen; dann ist das Geschmacksurtheil nicht mehr ästhetisch, sondern teleologisch.

Also ist das einzig mögliche Princip des Geschmacks der Idealismus der Zweckmäßigkeit. Nur dadurch läßt sich die Antinomie der ästhetischen Urtheilskraft auflösen. Richtet sich das

Geschmacksurtheil nach der subjectiven Zweckmäßigkeit, so ist es einerseits bloß subjectiv, andererseits auf ein Princip oder eine Idee gegründet und darum allgemeingültig.

So ist es das Princip überhaupt des kritischen oder transscendentalen Idealismus, wodurch allein die Antinomien und Widersprüche der Vernunft gelöst werden können. Wenn Raum und Zeit Beschaffenheiten sind der Dinge an sich, so sind die Antinomien der rationalen Kosmologie unlösbar, so ist die Freiheit undenkbar, so kann auch die Antinomie der praktischen Vernunft nie gelöst werden. Wenn die ästhetische Zweckmäßigkeit eine Beschaffenheit ist der Dinge an sich, so ist die Antinomie des Geschmacks vollkommen unlösbar und der Geschmack selbst vollkommen unmöglich: es ist demnach 1) die Idealität des Raumes und der Zeit und 2) die Idealität der natürlichen Zweckmäßigkeit, wodurch allein in der menschlichen Vernunft Erkenntniß, Freiheit, Geschmack möglich und begreiflich werden, worauf sich das Wahre, Gute und Schöne, jedes in seiner Weise, gründen.

Fünftes Capitel.

Die natürliche Zweckmäßigkeit als objective, materiale, innere: Organisation und Leben.

I.

Das teleologische Urtheil.

Das Princip der natürlichen Zweckmäßigkeit vereinigte den Naturbegriff mit dem Freiheitsbegriff. Ohne diese Vereinigung blieb ein unversöhnlicher Gegensatz zwischen Natur und Freiheit, sinnlicher und sittlicher Welt, theoretischer und praktischer Vernunft. Auch ist gezeigt worden, wo in der menschlichen Vernunft dieses Princip einsetzt und sich befestigt. Handelt es sich um die specifische Gesetzmäßigkeit der Natur, um die Eigenthümlichkeit der Dinge, so giebt es zu deren einleuchtender Betrachtung und Auflösung keinen anderen Gesichtspunkt. Das Princip selbst ist weder theoretisch noch praktisch, es wird dadurch weder unsere Erkenntniß der Dinge noch unser Handeln bestimmt, es wird überhaupt dadurch nicht bestimmend, sondern allein reflectirend geurtheilt. Als natürliche Zweckmäßigkeit unterscheidet sich dieses Princip von allen Freiheitsbegriffen, d. h. es ist in keiner Weise praktisch; als natürliche Zweckmäßigkeit unterscheidet es sich von allen Naturbegriffen, d. h. es ist in keiner Weise theoretisch im Sinne der Erkenntniß. Diesem Unter-

schiede nach beiden Seiten entspricht die reflectirende Urtheilskraft, sie ist ein drittes, von Verstand und Wille verschiedenes Vernunftvermögen: die natürliche Zweckmäßigkeit gilt nicht als Erkenntnißprincip, sondern bloß als Maxime der Beurtheilung.

Innerhalb dieser wohlbestimmten Grenze mußte zwischen subjectiver und objectiver Zweckmäßigkeit der Natur unterschieden werden. In keinem Falle wird die Erscheinung als zweckmäßig bestimmt, sie wird nur so betrachtet oder beurtheilt; diese Beurtheilung selbst kann eine doppelte sein: es kommt darauf an, ob die Erscheinung als zweckmäßig gilt in Rücksicht auf ihr eigenes Dasein oder in Rücksicht auf unsere Betrachtung, ob mit anderen Worten ihr Zweck darin besteht, zu sein (was sie ist) oder von uns betrachtet (bloß betrachtet) zu werden; im ersten Falle beurtheilen wir die natürliche Zweckmäßigkeit als objective, im anderen als subjective; dort urtheilen wir teleologisch, hier ästhetisch. Die ästhetische Urtheilskraft ist untersucht; es bleibt noch die teleologische übrig, deren Kritik die Lehre von der natürlichen Zweckmäßigkeit und damit das kritische Lehrgebäude selbst abschließt.

Zunächst muß erklärt werden, was das teleologische Urtheil ist, worin die objective Zweckmäßigkeit der Natur besteht. Dieß geschieht „durch die Analytik der teleologischen Urtheilskraft"*).

1. Die objectiv=formale Zweckmäßigkeit.

Wenn der Zweck der Erscheinungen nur darin besteht, daß sie von uns betrachtet werden, so ist es nicht ihr Dasein, sondern bloß ihre Vorstellung oder Form, die wir als zweckmäßig beurtheilen. Die ästhetische Zweckmäßigkeit ist lediglich subjectiv und

*) Kritik der Urtheilskraft. II Th. Krit. der teleol. Urtheilskraft. §. 61. — Bd. VII. S. 229 flgd.

deßhalb rein formal. Es giebt eine Zweckmäßigkeit, die ebenfalls bloß formal ist, aber nicht subjectiv und deßhalb nicht ästhetisch. Offenbar sind die Größen, die Zahlen und Figuren tauglich zu so vielen mathematischen Erkenntnissen, zur Lösung so vieler mathematischer Aufgaben; aus der Natur des Cirkels, der Parabel, der Kegelschnitte überhaupt lassen sich leicht und sicher eine Menge der wichtigsten geometrischen Probleme auflösen. In dieser Rücksicht sind diese Figuren ohne Zweifel zweckmäßig; ihre Zweckmäßigkeit liegt in ihrer Form, sie ist lediglich formal, sie ist in keiner Weise ästhetisch. Nicht die bloße Betrachtung ist der Zweck, den sie erfüllen, zu dem sie gemacht sind, sondern die Lösung von Aufgaben; sie sind zweckmäßig, um mit ihrer Hülfe gewisse Einsichten zu gewinnen: ihre Zweckmäßigkeit ist intellectuell und darum objectiv. Wir haben hier das Beispiel einer Zweckmäßigkeit, die zugleich objectiv und bloß formal ist. Will man von der Schönheit mathematischer Figuren reden, so ist diese sogenannte Schönheit nicht im ästhetischen, sondern nur im intellectuellen Sinn zu verstehen.

Die mathematische Zweckmäßigkeit ist nicht ästhetisch, sie ist auch nicht teleologisch; mathematische Figuren sind nicht Naturerscheinungen sondern Constructionen. Ihr ganzes Dasein ist ihre Form; wir machen diese Form und damit zugleich deren Zweckmäßigkeit: diese Zweckmäßigkeit ist objectiv, denn sie liegt in der Natur der construirten Größe, aber sie ist nicht natürlich, denn es fehlt der mathematischen Größe das natürliche (den Raum erfüllende) Dasein; sie ist nichts als ein construirter d. h. anschaulich gemachter Begriff*).

---

*) Ebendas. II Th. I Abth. Analyt. der teleol. Urtheilskr. §. 62. — Bd. VII. S. 232 — 237.

2. Die objectiv-materiale Zweckmäßigkeit.

Aeußere und innere Zweckmäßigkeit.

Wenn wir also in der teleologischen Betrachtungsweise von einer natürlichen Zweckmäßigkeit im objectiven Sinne reden, so können wir darunter nicht die mathematische verstehen, keine objective Zweckmäßigkeit, die bloß formal ist. Das natürliche Dasein im Unterschiede von der bloßen Größe ist materiell, die natürliche Zweckmäßigkeit im objectiven Sinn daher nicht bloß formal, sondern material. Mit anderen Worten: es handelt sich hier um solche Naturerscheinungen, deren Dasein nicht anders beurtheilt werden kann als nach dem Principe der Zweckmäßigkeit. Jedes natürliche Dasein ist eine Wirkung. Wenn das Dasein zugleich Zweck sein soll, so ist die Ursache desselben bestimmt durch die Vorstellung der Wirkung, so ist es die Idee der Wirkung, ohne welche die Ursache niemals eine solche Erscheinung hätte hervorbringen können. Es ist die Frage: ob es solche Erscheinungen giebt, deren Dasein nicht anders beurtheilt werden kann, denn als die Wirkung einer solchen zweckthätigen Ursache? Es ist die Frage, welcher Art diese Erscheinungen sind?

Wir werden die objectiv-materiale Zweckmäßigkeit im Sinne der teleologischen Urtheilskraft noch genauer begrenzen müssen. Wenn geurtheilt wird, daß etwas in der Natur kraft einer zweckthätigen Ursache existirt, so gilt die Erscheinung ihrem materiellen Dasein nach als beabsichtigt. Es ist damit noch nicht gesagt, **was** mit der Erscheinung selbst bezweckt wird, ob bloß deren Dasein und nichts Anderes; es ist noch nicht gesagt, ob der Zweck, den das Ding durch seine Existenz erfüllt, bloß in ihm selbst oder außer ihm in anderen Dingen liegt. In beiden Fällen gilt die Existenz des Dinges als zweckmäßig, also die Zweckmäßigkeit des

Dinges als material; aber diese beiden Fälle sind wohl zu unterscheiden: im ersten Fall hat das Ding keinen anderen Zweck als sein eigenes Dasein, der Zweck seines Daseins liegt in ihm selbst, seine objective und materiale Zweckmäßigkeit ist innerer Art; im anderen Falle existirt das Ding um anderer Dinge willen, denen es mit seinem Dasein dient oder nützt, der eigentliche Zweck seines Daseins liegt außer ihm, seine objective und materiale Zweckmäßigkeit ist eine äußere oder relative, das Ding ist Mittel entweder für den Menschen oder für andere Naturwesen. Die auf den Menschen bezügliche Zweckmäßigkeit der Dinge nennen wir „Nutzbarkeit", die auf andere Naturwesen bezügliche „Zuträglichkeit"; so ist z. B. das fruchtbare Land, welches die Flüsse anschwemmen, nutzbar für den Menschen; so sind die Sandschichten, welche die Meere absetzen, zuträglich für die Fichten; aber niemand wird urtheilen, daß die Flüsse ihren Schlamm ablagern, um das Pflanzenreich zu vermehren und den Menschen zu nützen, oder daß die Meere die Sandebenen absetzen, um Fichtenwälder zu erzeugen. Vielmehr wird jeder diese Wirkungen rein mechanisch erklären; der fruchtbare Erdschlamm und die Sandstriche sind nicht gleichsam Kunstwerke der Flüsse und Meere; ihre Zweckmäßigkeit für andere Wesen ist ihrer Entstehung und ihrem Dasein selbst vollkommen zufällig; eine solche zufällige Zweckmäßigkeit kann niemals ein nothwendiges teleologisches Urtheil begründen. Man kann über den natürlichen Nutzen der Dinge allerhand Reflexionen anstellen, aber die Natur der Dinge selbst nöthigt uns nicht zu solchen Urtheilen teleologischer Art.

Jetzt leuchtet ein, auf welche Vorstellung sich die natürliche Zweckmäßigkeit im objectiven Verstande zurückzieht und einschränkt. Wir reden hier nicht von der bloß formalen, sondern materialen, nicht von der äußeren, sondern inneren Zweckmäßigkeit der Dinge.

Die äußere Zweckmäßigkeit ist der Nutzen, den die Dinge durch ihr Dasein uns oder anderen Wesen gewähren; aber der Gebrauch, den wir von den Dingen machen, ist diesen selbst vollkommen äußerlich, gleichgültig, zufällig und hat mit der Entstehung der Dinge selbst gar nichts gemein. Zur Erklärung und Beurtheilung der Dinge ist die Vorstellung ihrer Nutzbarkeit oder Zuträglichkeit ohne alle Bedeutung; die mechanische Erklärung und Ableitung der Dinge leidet dadurch nicht den mindesten Abbruch. Die Ursachen, aus denen die Dinge entstanden sind, und die Zwecke, zu denen sie von anderen Wesen gebraucht werden, stehen mit einander in keiner der natürlichen Beurtheilung offenen Gemeinschaft. Man sieht leicht, daß die Naturbetrachtung überhaupt aufhört, sobald wir die Richtschnur der äußeren Zweckmäßigkeit verfolgen. Hier ist ein Ding Mittel, ein anderes ist Zweck, und dieses ist wieder Mittel für andere; so setzt sich die Kette der Mittel und Zwecke von Erscheinung zu Erscheinung fort und läuft zuletzt auf die Frage hinaus: welches Wesen ist der Zweck aller übrigen und Mittel für keines? Was ist der Endzweck der Schöpfung? Diese Frage müßte beantwortet werden, um den Nutzen der Dinge zugleich als deren Entstehungsgrund zu beurtheilen. Aber die Auflösung dieser Frage, die einer Einsicht in den Schöpfungsplan gleichkäme, übersteigt die Grenze der Naturbetrachtung und liegt also jenseits der teleologischen Urtheilskraft*).

Wenn wir demnach von der teleologischen Betrachtungsweise die formale Zweckmäßigkeit der mathematischen Figuren und die materiale des nützlichen Gebrauchs ausschließen, so bleibt nur die materiale Zweckmäßigkeit der Dinge übrig, die lediglich innerer Art ist. Die materiale Zweckmäßigkeit bedeutet, daß die Er-

*) Ebendas. II Th. I Abth. §. 63. — Bd. VII. S. 237—241.

scheinungen ihrer Existenz nach als zweckmäßig beurtheilt sein wollen; die innere Zweckmäßigkeit bedeutet, daß die Existenz der Erscheinungen keinen anderen Zweck hat als sich selbst. Mithin stehen der teleologischen Betrachtung solche Erscheinungen gegenüber, von denen wir urtheilen müssen, daß sie die Natur hervorgebracht habe, aber nicht aus mechanischen, sondern aus zweckthätigen Ursachen. Was die Natur erzeugt, ist Naturproduct; was die Natur bezweckt, ist Naturzweck. Es handelt sich hier um solche Naturproducte, die als Naturzwecke beurtheilt sein wollen, um solche Dinge, die nur als Zwecke möglich sind oder erscheinen.

Ein Ding ist nur möglich als Zweck, d. h. sein Dasein wird bewirkt, indem es zugleich bezweckt wird. Die Wirkung ist in diesem Falle nicht bloß die Folge, sondern zugleich der Zweck der Ursache; die Wirkung ist in der Ursache gegenwärtig, sie ist deren Trieb und bestimmt deren Wirkungsweise. So ist hier dasselbe Wesen zugleich Ursache und Wirkung. Wenn eine Erscheinung sich selbst bezweckt, so ist sie Ursache und Wirkung ihrer selbst. Auf diesen Begriff führt uns die Vorstellung der inneren Zweckmäßigkeit der Natur, die Vorstellung der Dinge als Naturzwecke. Wie aber ist es möglich, daß etwas sich selbst bewirkt? Antworten wir zuerst mit einem Beispiele, um die Sache anschaulich zu machen. Wenn aus dem Samenkorn der Baum, die Frucht, der Samen und daraus wieder ein anderer Baum hervorgeht, so hat der Baum ein anderes Wesen derselben Gattung und in diesem Sinne sich selbst erzeugt; wenn er wächst, so erzeugt er sein eigenes Individuum; wenn die Erhaltung jedes seiner Theile abhängig ist von der Erhaltung der anderen und zu dieser Erhaltung beiträgt, so erzeugen auch die Theile des Baumes sich selbst: so haben wir in der Fortpflanzung, dem Wachs-

thume des Baumes, der Erzeugung und Erhaltung seiner Theile das Beispiel einer Naturerscheinung, die Ursache und Wirkung ihrer selbst ist, das Beispiel eines Naturproducts, das nur möglich ist als Naturzweck *).

3. Die zweckthätige Causalität.

Jedes Ding in der Natur hat seine Ursache. Diese Ursache ist entweder ein anderes Ding, oder sie liegt in der Natur jenes Wesens selbst, dessen Dasein zugleich die Wirkung ausmacht: im ersten Fall wirkt die Ursache mechanisch, im anderen zweckthätig; die mechanische Ursache ist causa efficiens (wirkende Ursache), die zweckthätige causa finalis (Endursache). Es giebt daher eine doppelte Causalität: das System der wirkenden Ursachen und das der Endursachen; der Causalzusammenhang im ersten Sinn ist „nexus effectivus", im anderen „nexus finalis". Im effectiven Causalzusammenhange wird eine Erscheinung von einer anderen hervorgebracht; dagegen im finalen Causalzusammenhang ist das wirkende Princip die Vorstellung oder Idee der zu erzeugenden Wirkung. Wir können darum die wirkenden Ursachen auch reale, die Endursachen auch ideale nennen. Alle in der Welt wirksamen Ursachen sind eines von beiden: entweder reale oder ideale.

Bei menschlichen Kunstproducten begreift sich sehr leicht, wie die Wirkung zugleich Ursache sein kann. Die Vorstellung oder Idee der Wirkung ist die Ursache. Ein Haus wird gebaut, es wird vermiethet und dadurch zu einer Quelle von Einkünften; diese Einkünfte sind eine reale Wirkung des Hauses; jetzt wird ein Haus gebaut, um vermiethet zu werden, um Geld daraus

*) Ebendas. II Th. I Abth. §. 64. — Bd. VII. S. 241—44.

zu gewinnen: so ist die vorgestellte (beabsichtigte) Wirkung die Ursache des Hauses, die ideale Ursache desselben.

a. Die Idee des Ganzen als Ursache.

Wie werden demnach die Erscheinungen beschaffen sein, die wir beurtheilen als entstanden aus idealen und natürlichen Ursachen? Wir reden nicht von menschlichen Kunstproducten, sondern von den Naturproducten idealer Ursachen. Die Ursache wird bestimmt durch die Idee der Wirkung; die Idee der Wirkung ist der Begriff des Ganzen, die absolute Einheit der Vorstellung, die alles zur Erscheinung Gehörige in sich begreift. Setzen wir nun, daß der Begriff des Ganzen einer Erscheinung ursächlich zu Grunde liegt, so ist jeder Theil des Dinges durch das Ganze bedingt und nur möglich durch die Beziehung auf das Ganze, so ist kein Theil unabhängig von den übrigen, sondern der Begriff des Ganzen enthält zugleich den Zusammenhang aller Theile, sie bringen gemeinschaftlich das reale Ganze hervor, sie stehen also in einer durchgängigen Gemeinschaft, in einer wechselseitigen Causalität.

b. Die Organisation.

Wenn, durch die Idee des Ganzen bedingt, die Theile gemeinschaftlich das wirkliche Ganze hervorbringen, so ist dadurch das Verhältniß und der Zusammenhang der Theile vollkommen bestimmt; keiner kann unabhängig von den anderen existiren, jeder existirt durch alle übrigen, jeder ist Ursache und Wirkung der anderen: dieses Verhältniß bezeichnen wir als die Wechselwirkung oder Gemeinschaft der Theile. Jeder Theil bringt mit den anderen gemeinschaftlich das Ganze hervor, er ist also Mittel des Ganzen und dadurch zugleich Mittel für alle übrigen Theile; jeder Theil existirt nicht bloß durch alle anderen, sondern auch um aller anderen willen: dieses Verhältniß bezeichnen wir

als die Zweckgemeinschaft der Theile, jeder Theil ist in Rücksicht auf die anderen Werkzeug. Endlich, wenn diese Theile gemeinschaftlich das Ganze hervorbringen, so erzeugen dadurch die Theile auch einander selbst, sie bringen sich gegenseitig hervor, jeder ist in Rücksicht aller übrigen nicht bloß Werkzeug, sondern hervorbringendes Organ: dieses Verhältniß der Theile bezeichnen wir als ihre productive Zweckgemeinschaft oder als Organisation. Sobald die Theile eines Dinges sich gegenseitig hervorbringen, müssen wir von dem Dinge urtheilen, daß es sich selbst organisire. Es sind die sich selbst organisirenden Wesen, die organisirten Naturkörper, die wir nach dem Princip der inneren Zweckmäßigkeit der Natur zu beurtheilen genöthigt sind, die wir nur erklären können als entstanden durch ideale und natürliche Ursachen. Aus dem Princip der inneren Zweckmäßigkeit kann nichts Anderes folgen als lebendige, sich selbst organisirende Wesen; und wo uns lebendige Erscheinungen entgegentreten, da müssen wir sie nach dem Reflexionsprincip der inneren Zweckmäßigkeit beurtheilen.

c. Kunst- und Naturproduct.

Hier springt zugleich der Unterschied deutlich in die Augen zwischen Kunst- und Naturproduct. Das Kunstproduct ist zweckmäßig, es ist in allen seinen Theilen bestimmt durch die Idee des Ganzen, jeder Theil ist auf alle übrigen bezogen und mit allen anderen zweckmäßig verknüpft; aber das Kunstproduct organisirt nicht sich selbst, seine Theile sind nicht Organe, die Theile bedingen sich gegenseitig, aber sie bringen sich nicht gegenseitig hervor. Kein Rad in der Uhr bringt das andere Rad hervor, keine Uhr die andere Uhr, dieses Product kann sich nicht selbst erzeugen oder fortpflanzen, es kann weder seine Verluste ersetzen noch aus Störungen sich wiederherstellen; es ist eine todte Maschine, in der alles durch bewegende Kräfte geschieht, alles

aus mechanischen Ursachen sich erklärt. Dagegen Körper, die sich selbst organisiren, wie die lebendigen Wesen der Natur, können wir nicht bloß aus mechanischen Principien begreifen und ihre Erscheinungen nicht bloß aus dem Bewegungsvermögen herleiten. Ihre Kraft ist hervorbringend, darstellend, plastisch: sie ist bildende, fortpflanzend bildende Kraft. Die Analogie der Kunst reicht hier nicht aus, sie erklärt zu wenig, sie erklärt das Charakteristische dieser Erscheinungen, nämlich die Selbstorganisation, gar nicht.

Zutreffender ist die Analogie des Staates, der die Individuen nicht bloß als Theile zusammensetzt, sondern als Glieder ordnet, der nicht Staatsmaschine, sondern Staatsorganismus ist, in dem jeder einzelne Bürger zugleich als Mittel und Zweck des Ganzen gilt. Kant bezeichnet an dieser Stelle die französische Revolution als den Uebergang aus dem mechanischen in das organische Staatswesen, als den Versuch einer Staatsorganisation, die in allen Gliedern die Idee des Ganzen im politischen Sinne verwirklicht. Schiller hat diesen Gedanken sehr ausführlich behandelt im Eingange seiner Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen; vielleicht hat ihm dazu die kantische Anmerkung an dieser Stelle die erste Anregung gegeben *).

II.

Die kritische Geltung des teleologischen Urtheils.

Es ist damit vollkommen klar, welches Object Kant der teleologischen Urtheilskraft gegenüberstellt: die organisirende Natur oder die lebendigen Körper. Die reflectirende Urtheilskraft überhaupt hat es mit zwei Hauptbegriffen zu thun, mit der Schönheit und dem Leben: die Schönheit gehört der ästhetischen,

*) Ebendas. II Th. I Abth. §. 65. — Bd. VII. S. 244 — 48. S. 247 Anmerkg.

das Leben der teleologischen Urtheilskraft. Einer der frühesten Gedanken Kant's tritt hier in die volle Beleuchtung der kritischen Philosophie: daß in der Natur das Leben nicht Mechanismus, sondern Organisation sei, daß sich die Organisation nicht aus den bewegenden Kräften der Materie hinreichend erklären lasse. Diesen Gedanken hat Kant nie verleugnet. Auch die Vernunftkritik, obwohl sie die Erkenntniß auf die mechanische Causalität einschränkt, hat Kant in diesem Gedanken nicht irre gemacht. In seiner Theorie der Racen hebt er ihn wieder hervor und vertheidigt seine Nothwendigkeit gegen Forster. Er mußte den Begriff des Lebens im Unterschiede vom Mechanismus kritisch bestimmen und auseinandersetzen. Diese Aufgabe blieb ihm übrig; sie bezeichnet den Weg, der unseren Philosophen zur Kritik der Urtheilskraft geführt hat. Als er im Jahre 1788 den Gebrauch der teleologischen Principien in der Philosophie untersuchte und gegen einen bedeutenden Gegner aufrecht hielt, lagen dicht vor ihm die beiden Probleme der moralischen und natürlichen Zweckmäßigkeit. Die beiden nächsten Schriften waren auf diese Probleme gerichtet: die Kritik der praktischen Vernunft auf das erste, die Kritik der (teleologischen) Urtheilskraft auf das andere. In jener Schrift gegen Forster ist das ganze Problem der teleologischen Urtheilskraft enthalten. Es wurde dort gezeigt, daß zweckthätige Ursachen zur Erklärung des Lebens gesetzt werden müssen, aber in keiner Weise bestimmt werden können, weder als blinde noch als intelligente. Das Urtheil über die zweckthätige Naturkraft ist kein bestimmendes, es kann also nur ein reflectirendes sein; es ist als Erkenntnißweise unmöglich, als Betrachtungsweise nothwendig: diese Einsicht giebt die Kritik der teleologischen Urtheilskraft *).

*) Vgl. oben I Buch. XVI Cap. II. S. 319 flgd.

Aber die kritische Bestimmung hat in diesem Punkte ihre großen Schwierigkeiten. Der Gedanke der natürlichen Zweckmäßigkeit will sehr vorsichtig behandelt und zwischen den Klippen, die ihn von entgegengesetzten Seiten bedrohen, behutsam hindurchgesteuert werden. Das Leben in der Natur ist Organisation, diese ist innere Vollkommenheit, innere Zweckmäßigkeit; diese Zweckmäßigkeit ist ein Ausdruck zweckthätiger Kräfte. Wie sollen die zweckthätigen Kräfte bestimmt werden? Entweder als der Materie inwohnend oder als der Materie nicht inwohnend, entweder als natürliche oder als übernatürliche Kräfte. Wenn wir die zweckthätigen Kräfte der Materie zuschreiben, so gerathen wir in den Hylozoismus, den „Tod aller Naturphilosophie"; wenn wir die zweckthätigen Kräfte außer die Materie und mithin über die Natur setzen, so gerathen wir in den Theismus, so ist die Beurtheilung der natürlichen Zweckmäßigkeit nicht mehr teleologisch, sondern theologisch, so ist das Naturleben nicht mehr Naturproduct, sondern göttliches Kunstproduct, und damit ist die Grenze der Naturbetrachtung überschritten.

Die teleologische Betrachtung darf weder Hylozoismus noch Theismus sein, und doch scheint es, daß sie eines von beiden sein müsse. Sie will Naturbetrachtung sein, darum vermeidet sie die theistische Formel, Teleologie ist nicht Theologie; sie darf nicht Hylozoismus werden, das verbietet die Naturphilosophie. Hylozoismus und Theismus sind die Klippen, die vermieden werden müssen. Gerade in diesem Punkte liegt die kritische Schwierigkeit. Was bleibt übrig? Daß die teleologische Urtheilskraft sich bloß an die Natur, d. h. an die Erfahrung hält, daß sie natürlich bleibt, aber nicht Naturerkenntniß sein will (dann wäre sie Hylozoismus), sondern bloß N a t u r b e t r a c h t u n g, daß sie ihr Princip nicht für einen bestimmenden Natur-

begriff, sondern bloß für eine Maxime der Naturbeurtheilung ausgiebt. Sie läßt die Frage nach der Beschaffenheit der zweckthätigen Kräfte ganz offen; sie läßt ganz unbeantwortet, ob es materielle oder göttliche Kräfte sind, die hier wirken, ob es absichtliche oder unabsichtliche Zwecke sind, die hier ausgeführt werden; sie verfährt gar nicht bestimmend, sondern bloß reflectirend. So bleibt sie innerhalb der Naturbetrachtung, ohne metaphysisch zu werden; sie wird in ihren Urtheilen nicht theologisch, aber auch nie hylozoistisch. Wenn sie von der Sparsamkeit, Weisheit, Vorsorge, Wohlthätigkeit der Natur redet (Ausdrücke, die alle den Begriff der Zweckmäßigkeit bezeichnen), so hütet sie sich, diesen Ausdrücken ein dogmatisches Gepräge zu geben: sie will damit nur Erscheinungen beurtheilen, aber nicht Principien bestimmen *).

Die Organisation als innere Zweckmäßigkeit der Dinge ist nicht erkennbar: mit dieser kritischen Einsicht vermeidet die teleologische Betrachtungsweise den Hylozoismus ebenso sehr als den Theismus. Aber die Einsicht in diese Unerkennbarkeit selbst ist bedingt durch die teleologische Beurtheilung. Wären die Organismen nicht innerlich zweckmäßig, wären sie bloß mechanisch, so wären sie vollständig erkennbar, und dann wäre kein Grund, warum wir nicht Organismen machen könnten so gut als Maschinen. Das Wort: „gebt mir Materie, und ich will euch eine Welt daraus bauen" wäre dann auch anwendbar auf die lebendigen Körper. Weil diese sich selbst organisiren, darum können wir sie nicht machen, darum können wir sie nicht vollständig erkennen. „Denn nur so viel sieht man vollständig ein, als man

*) Krit. der Urtheilskr. II Th. I Abth. §. 66—68. — Bd. VII. S. 248 bis 258.

nach Begriffen selbst machen und zu Stande bringen kann*)." Erkennen heißt schaffen. Dieses Wort stammt, wie man sieht, aus der kritischen Philosophie, und es war schon alt, als die spätere Naturphilosophie es nachsprach.

Um also genau zu bestimmen, wohin uns die Analytik der teleologischen Urtheilskraft geführt hat, so ist dargethan worden: das Leben in der Natur kann nur gedacht und beurtheilt werden als Organisation, als innere Zweckmäßigkeit; damit ist das große Princip, welches Aristoteles zuerst ergriffen und für die Philosophie gewonnen hatte, von Kant wieder entdeckt und kritisch gerechtfertigt worden. Diese Rechtfertigung ist zugleich eine Einschränkung. In seiner kritischen Geltung erscheint jenes Princip als eine Maxime der Beurtheilung, als ein bloßes Regulativ der Erfahrung. Wenn der Gedanke einer organisirenden, nach Ideen thätigen und wirksamen Natur die kritische Schranke abstreift, die bescheidene Stellung einer Reflexionsmaxime aufgiebt und sich der Welt als absolutes Princip verkündet, so wird aus der kantischen Kritik der teleologischen Urtheilskraft schelling'sche Naturphilosophie. Die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft bildet den Ausgangspunkt für Schiller und die folgende Aesthetik, die Kritik der teleologischen Urtheilskraft den Ausgangspunkt für Schelling und dessen Naturphilosophie.

Wir haben noch zwei Fragen zu beantworten. Wie verhält sich das Princip der Organisation zum Principe des Mechanismus? Wie verhält sich überhaupt die teleologische Betrachtung zur naturwissenschaftlichen Erkenntniß? Auf die erste Frage antwortet die Dialektik, auf die zweite die Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft.

*) Ebendas. II Th. I Abth. §. 68. — Bd. VII. S. 258.

Sechstes Capitel.

Dialektik der teleologischen Urtheilskraft. Mechanismus und Teleologie.

I.

Antinomie der teleologischen Urtheilskraft.

1. Mechanismus und Teleologie.

In den metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft hatte Kant bewiesen, daß in der Natur als Sinnenwelt nichts erkennbar sei als die Materie und ihre Bewegung, daß alle Veränderungen der Materie, alle Erscheinungen der Körperwelt aus äußeren oder mechanischen Ursachen erklärt werden müssen. Mit diesem Satze streitet offenbar der Ausspruch der teleologischen Urtheilskraft, wonach es Naturerscheinungen giebt, die wir nicht als bloß mechanisch erzeugt vorstellen und beurtheilen können. Dort lautet die Erklärung: „alles in der materiellen Natur entsteht mechanisch"; hier lautet die Erklärung: „einiges in der materiellen Natur entsteht *nicht* mechanisch."

Wenn wir beide Erklärungen in dieser Form nehmen und mit einander vergleichen, so bilden sie einen vollkommen contradictorischen Gegensatz. Ist von den beiden Sätzen der eine wahr, so muß der andere nothwendig falsch sein. Wenn beide dennoch bewiesen werden, so bilden sie eine vollkommene Antinomie.

Diese Antinomie läßt sich darthun: den Beweis der Thesis führt die Naturphilosophie, den der Antithesis die Kritik der teleologischen Urtheilskraft. Die Erklärung und Auflösung der Antinomien, wo sie immer sich finden, bildet in der kritischen Philosophie das Geschäft der Dialektik; daher ist es die „Dialektik der teleologischen Urtheilskraft", die es mit der eben bezeichneten Antinomie zu thun hat.

Die Ableitung der materiellen Erscheinungen aus äußeren, realen Ursachen (bewegenden Kräften) bildet die physische oder mechanische Erklärungsart; die Ableitung materieller Erscheinungen aus inneren, idealen Ursachen (bildenden oder organisirenden Kräften) macht die teleologische Erklärungsart, die nach dem Vorbilde der Kunst auch die technische heißen darf: diese beiden Erklärungsarten stehen sich in der obigen Antinomie entgegen.

Wenn wir die beiden widerstreitenden Sätze dogmatisch verstehen, d. h. von materiellen Dingen an sich gelten lassen, so ist ihre Antinomie unauflöslich, denn unmöglich können beide Sätze gleiche Geltung haben; wenn wir sie dagegen kritisch verstehen, so löst sich die Antinomie leicht und sicher auf, und jeder der beiden Sätze erhellt in seiner eigenthümlichen Wahrheit. Sie werden dogmatisch verstanden, wenn wir sie nehmen ohne Rücksicht auf die Erkenntnißvermögen, die ihnen zu Grunde liegen und aus denen sie stammen; sie werden kritisch verstanden, wenn wir jeden der beiden Sätze in seiner eigenthümlichen Beziehung zu unserer Vernunft auffassen.

Kritisch genommen, erklärt der erste Satz (Thesis) keineswegs, daß alle materiellen Erscheinungen nur mechanisch entstehen, denn eine solche Erklärung würde die Einsicht in die letzten Gründe der Dinge, in das intelligible Substrat der Natur selbst voraussetzen, sondern er sagt: daß nur die mechanische Ent-

stehungsart der Dinge erkennbar ist, daß nach der Einrichtung unseres Verstandes wir keine anderen Ursachen der Dinge begreifen können als die mechanischen. Kritisch genommen, erklärt der zweite Satz (Antithesis), daß es gewisse Naturerscheinungen giebt, die wir genöthigt sind, aus anderen als mechanischen Ursachen entstanden zu denken, so wenig wir diese andere Entstehungsart erkennen. So vertragen sich die beiden Sätze vollkommen miteinander und bilden keineswegs eine Antinomie: die Thesis ist ein Erkenntnißurtheil, die Antithesis ist ein Reflexionsurtheil. Es wird nach der logischen Einrichtung unseres Erkenntnißvermögens behauptet: daß in der Natur nur die mechanischen Vorgänge und Veränderungen erkennbar seien, daß wir alle materiellen Erscheinungen nach den Grundsätzen des Mechanismus untersuchen und so weit als möglich erklären müssen. Diese Behauptung wird nicht im mindesten aufgehoben durch die andere: daß wir gewisse Erscheinungen der materiellen Natur nicht einzig und allein nach den Grundsätzen des Mechanismus betrachten und auflösen können, daß wir die lebendigen Naturkörper nach dem Princip der inneren Zweckmäßigkeit zu beurtheilen durch unsere Vernunft selbst genöthigt werden.

Was der erste Satz behauptet, wird von dem zweiten keineswegs verneint. Ich hebe die Sätze ausdrücklich hervor, die zwischen beiden in der Mitte liegen und selbst den Schein eines Widerstreites wegräumen. Wenn erklärt wird, daß wir nach der Einrichtung unserer Vernunft die lebendigen Körper der Natur nach dem Principe der Organisation beurtheilen müssen, so ist von dieser Betrachtung keineswegs das Princip des Mechanismus ausgeschlossen; es wird nur behauptet, daß dieses Princip zur Erklärung der lebendigen Körper nicht ausreiche; es wird nicht gesagt, daß jenes Princip überhaupt nicht ausreiche, sondern daß

wir, wie nun unser Erkenntnißvermögen und unsere Vernunft einmal beschaffen sei, in der Erklärung der lebendigen Körper mit ihm nicht ausreichen. Nicht die mechanische Wirkungsart der Natur gilt (in Rücksicht der organischen Erscheinungen) als unvermögend, sondern nur die mechanische Erklärungsart der menschlichen Vernunft. Es ist möglich, daß das Naturvermögen sehr wohl im Stande ist, auf rein mechanischem Wege diese Körper zu erzeugen; nur unser Vernunftvermögen ist nicht im Stande, diese mechanische Entstehungsart zu begreifen, nur wir können nicht einsehen, wie die Natur in mechanischer Weise das Leben zu erzeugen vermag. Unsere Vernunft ist so verfaßt, daß wir aus mechanischen Grundsätzen vollkommen die Maschine, aber nicht ebenso den Organismus zu begreifen vermögen*).

2. Die Auflösung des Widerstreits.

Wenn also der erste Satz behauptet, daß in der Natur alles mechanisch entsteht, so ist zwar diese dogmatische Behauptung nicht gerechtfertigt, aber ihr wird von Seiten der teleologischen Urtheilskraft nicht einmal widersprochen. Es ist möglich, daß alles in der Natur mechanisch entsteht; zugleich ist ebenso gut möglich, daß wir uns nicht alles aus mechanischen Entstehungsgründen erklären können. Wenn die lebendigen Körper in der That mechanisch entstanden sind, so will uns in diesem Fall die mechanische Entstehungsart nicht einleuchten. Weiter behauptet die teleologische Urtheilskraft nichts.

Wenn der erste Satz erklärt, daß in der Natur alles nach mechanischen Grundsätzen betrachtet und erklärt werden müsse, so wird dieser Behauptung nicht widersprochen. Die mechanische

*) Kritik der Urtheilskr. II Th. II Abth. Dialektik d. teleologischen Urtheilskraft. §. 69 u. 70. — Bd. VII. S. 259—263.

Erklärungsweise wird weder aufgehoben noch abgebrochen, wenn ihr auf dem Gebiete des Naturlebens die teleologische ergänzend oder tiefer begründend hinzugefügt wird.

Wenn endlich der erste Satz erklärt, daß in der Natur nur der Mechanismus erkennbar sei, so tritt auch dem keine Verneinung entgegen. Denn es wird von Seiten der teleologischen Urtheilskraft ausdrücklich erklärt, daß die Organisation nicht erkennbar sei. Die organisirende Natur ist ein Gegenstand nicht der Erkenntniß, sondern der Reflexion.

So löst sich der letzte Schein eines Widerspruchs vollkommen auf, wenn wir die mechanische und teleologische Erklärungsart richtig auseinandersetzen. Es kommt darauf an, ob wir die Naturerscheinungen bestimmend oder reflectirend beurtheilen: wenn wir sie bestimmend beurtheilen, so sind die mechanischen Grundsätze die einzig gültigen; wenn wir sie reflectirend beurtheilen, so stellen sich auf einem gewissen Naturgebiete die teleologischen Grundsätze neben die mechanischen, nicht mit derselben Geltung, sondern bloß als Maxime der Beurtheilung. An welcher Stelle diese Beurtheilung eintritt, das sagt allein die Erfahrung: sie tritt da ein, wo wir an die Grenze der mechanischen Erklärungsgründe gerathen, wo wir Objecten begegnen, deren Theile sich gegenseitig hervorbringen, d. h. wo wir in unserer Erfahrung auf lebendige Körper stoßen*).

Die ganze Antinomie steht und fällt, je nach der Art, wie wir das teleologische Princip auffassen oder die Geltung desselben bestimmen. Gilt es dogmatisch, so ist die Antinomie unauflöslich; gilt es kritisch, so bildet sich gar keine Antinomie, sondern nur der leicht aufzulösende Schein eines Widerstreits. Die teleologische Urtheilskraft darf nicht dogmatisch urtheilen; alle auf

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 71. — Bd. VII. S. 263—64.

dogmatische Teleologie gegründeten Systeme sind unmöglich. Wir wollen diese Unmöglichkeit darthun, indem wir diese Systeme widerlegen.

Die kritische Teleologie urtheilt: es giebt in unserer Vernunft den Begriff der inneren Zweckmäßigkeit zur Beurtheilung gewisser Erfahrungsobjecte; die dogmatische Teleologie urtheilt: es giebt in der Natur zweckthätige Kräfte zur Hervorbringung organisirter Körper. Wir können dieses zweckthätige oder zweckähnliche Verfahren der Natur ihre Technik nennen. Die kritische Teleologie gründet sich auf die reflectirende Urtheilskraft der Vernunft, die dogmatische gründet sich auf die Technik der Natur.

Diese Technik kann eine doppelte sein: sie handelt entweder planmäßig (absichtlich) oder blind: im ersten Fall ist die Naturtechnik zweckthätige, vom Mechanismus wesentlich verschiedene, im anderen Falle dagegen blinde, materielle, vom Mechanismus nicht verschiedene Kraft. Danach unterscheiden sich die dogmatischen Systeme in Rücksicht der Naturzwecke: die einen erklären die Technik der Natur für eine besondere Causalität, die anderen erklären sie für identisch mit der mechanischen Causalität, also mit dem allgemeinen Naturmechanismus *).

II.

Dogmatische Geltung der Teleologie.

1. Realismus und Idealismus.

(Casualität und Fatalität. — Hylozoismus und Theismus.)

Wenn in der Natur zweckthätige, vom Mechanismus verschiedene Kräfte wirksam sind, so sind auch die zweckmäßigen Erscheinungen reale Naturproducte; wenn dagegen in der Natur

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 72. — Bd. VII. S. 264—65.

nur mechanische oder blinde Kräfte wirken, so sind auch die zweckmäßigen Erscheinungen nur scheinbare, sie sind nicht in Wahrheit zweckmäßig, sondern scheinen uns nur so zu sein, sie werden nur so vorgestellt, ihre Zweckmäßigkeit ist bloß unsere Vorstellung oder Idee. So unterscheiden sich daher die dogmatischen Systeme: der Begriff einer absichtlichen Naturtechnik bildet den „Realismus", der einer blinden Naturtechnik den „Idealismus der Zweckmäßigkeit".

Der Idealismus der Zweckmäßigkeit erklärt die scheinbare Einheit, Ordnung und Zweckmäßigkeit der Dinge aus dem bewußtlosen Walten der Naturkräfte; diese blinden Kräfte handeln absichtslos, also können sie nichts Zweckmäßiges bewirken, also ist die zweckmäßige Bildung, wo sie erscheint, in Wahrheit nur ein Werk des Zufalls: diese Erklärungsweise bezeichnet Kant als das System der „Casualität". Oder die Einheit und Ordnung der Dinge ist die nothwendige Folge der einen bewußtlos wirkenden Natur; sie ist eine nothwendige Einheit, die nicht anders sein kann als sie ist, eine Folge der Welteinheit, die wie ein Schicksal die Dinge bewirkt und regiert: diese Erklärungsweise bezeichnet Kant als das System der „Fatalität". Der Lehrbegriff der Casualität hat sein System in Demokrit und Epikur, der andere der Fatalität ist zuletzt von Spinoza am folgerichtigsten ausgebildet worden, die Lehre selbst ist uralt.

Der Realismus der Zweckmäßigkeit behauptet die Realität zweckmäßiger Naturgebilde in Folge zweckthätiger Naturkräfte oder absichtlicher Naturtechnik. Diese absichtsvollen und darum intelligenten, in der Natur wirksamen Kräfte müssen gedacht werden entweder als der Materie oder einem übernatürlichen Wesen inwohnend: der Lehrbegriff einer zweckthätigen Materie bildet das System des „Hylozoismus", der andere eines architektoni-

schen Weltverstandes oder einer intelligenten Weltursache das des „Theismus".

Damit sind alle dogmatischen Systeme, von denen hier die Rede sein kann, erschöpft. Die in der Natur wirksamen Vermögen sind Kräfte entweder der Materie oder der Gottheit; ihr Träger ist entweder ein lebloses oder ein lebendiges Wesen. So sind vier Combinationen denkbar, um den Grund der Dinge zu bestimmen: die leblose Materie, der leblose Gott, die lebendige Materie, der lebendige Gott. Die beiden ersten bilden den Idealismus, die beiden letzten den Realismus der Zweckmäßigkeit: die leblose Materie ist das Princip der Casualität, der leblose Gott das der Fatalität, die lebendige Materie ist das Princip des Hylozoismus, der lebendige Gott das des Theismus *).

2. Widerlegung der dogmatischen Teleologie.

Alle diese Systeme sind unmöglich; sie erklären nicht, was sie zu erklären vorgeben. Wenn die Ursachen in der Natur plan- und zwecklos wirken, so ist die Zweckmäßigkeit in den Wirkungen unmöglich, so ist selbst der Schein dieser Zweckmäßigkeit, die Vorstellung derselben in uns, nicht zu begreifen, und jener vorgebliche Idealismus der Zweckmäßigkeit, den Epikur und Spinoza behaupten, ist aus den Grundsätzen beider nicht zu erklären. Die Welteinheit ist noch nicht Zweckeinheit; die Einheit der Dinge ist noch nicht deren zweckmäßige Verknüpfung, sie erklärt auch nicht den Schein einer solchen Zweckmäßigkeit, die eingebildete Geltung derselben in uns.

Der Hylozoismus, wenn er möglich wäre, würde die Zweckmäßigkeit in der Natur erklären, aber das ganze Princip des Hylozoismus ist unmöglich. Zweckthätige Kraft ist innere Ur-

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 72. — Bd. VII. S. 266—67.

sache, die Materie ist durchaus äußere Erscheinung; die Vorstellungsweise des Hylozoismus daher ein handgreiflicher Widerspruch. So bleibt nur der Theismus übrig. Die göttliche Causalität als planmäßig wirkendes Vermögen ist denkbar, aber nicht erkennbar. Der Theismus ist kein dogmatisches System; die teleologische Naturbetrachtung darf im Theismus enden, aber nicht mit ihm anfangen; der Theismus, kritisch verstanden, darf die teleologische Betrachtungsweise ergänzen, aber nicht begründen *).

III.

Kritische Geltung der Teleologie.

Der discursive und intuitive Verstand.

Wir wissen jetzt, was in allen möglichen Fällen, die sie haben kann, die dogmatische Teleologie bedeutet. Sie ist in jeder Stellung unmöglich. Die teleologische Urtheilskraft gilt nur kritisch; ihre Function ist nicht bestimmend, sondern reflectirend (betrachtend); ihre Reflexion bezieht sich nur auf die Erfahrung, auf gewisse Erfahrungsobjecte, auf gewisse Naturformen, die wir uns nach der Beschaffenheit unserer Vernunft nicht bloß mechanisch zu erklären vermögen. Wir können die organisirten Naturerscheinungen nur erfahren vermöge des Begriffs der inneren Zweckmäßigkeit. Darum ist dieser Begriff nicht von der Erfahrung abstrahirt, obgleich er nur für die Erfahrung bestimmt ist; er ist für die Erfahrung bestimmt, aber er selbst bestimmt nicht die Erfahrung: er bildet kein bestimmendes, sondern ein reflectirendes Erfahrungsurtheil.

Die Erfahrungsobjecte, worauf sich das teleologische Urtheil reflectirend bezieht, sind die organisirten Naturkörper. Möglich, daß auch sie rein mechanisch entstanden sind; unmöglich aber, daß

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 73. — Bd. VII. S. 267—71.

wir sie jemals aus mechanischen Entstehungsgründen ableiten können. „Es ist für Menschen ungereimt, auch nur einen solchen Anschlag zu fassen oder zu hoffen, daß noch dereinst ein Newton aufstehen könne, der auch nur die Erzeugung eines Grashalms nach Naturgesetzen, die keine Absicht geordnet hat, begreiflich machen werde, sondern man muß diese Einsicht den Menschen schlechterdings absprechen *)."

Also der Grund zum teleologischen Urtheil gegenüber den lebendigen Körpern liegt lediglich in der Verfassung des menschlichen Verstandes, in den Bedingungen, worin sich der menschliche Verstand von einem anderen Verstande unterscheidet. Unser Verstand ist discursiv, er geht von Theil zu Theil und bildet so den Begriff des Ganzen, er kann das Ganze nur aus den Theilen begreifen oder zusammensetzen, er kann das reale Ganze nur vorstellen als Product der zusammenwirkenden bewegenden Kräfte der Theile. Dieser discursive Verstand kann demnach die Erscheinungen nur mechanisch begreifen.

Jetzt setzen wir den Fall, daß einem solchen Verstand eine Erscheinung begegne, in welcher das Ganze nicht durch die Theile, sondern umgekehrt die Theile durch das Ganze bedingt sind, in welcher das Ganze die Form und Verknüpfung der Theile bestimmt; wir meinen den Fall der organisirten Naturerscheinungen, der lebendigen Körper. Hier ist aus der Zusammensetzung der Theile das Ganze nicht zu begreifen, hier reicht also die mechanische Erklärungsweise nicht aus; vielmehr wollen in diesem Falle die Theile in ihrer Form und Verknüpfung aus dem Ganzen begriffen werden, also muß der Verstand in diesem Falle von dem Ganzen zu den Theilen fortgehen.

---

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 74 u. 75. — Bd. VII. S. 271 —277.

Nun ist dem discursiven Verstande das Ganze eines Objects nur gegeben, sofern er es aus dem Mannigfaltigen der Anschauung synthetisch zusammensetzt, oder mit anderen Worten: das Ganze des Objects ist ihm nicht unmittelbar gegeben. Wäre ihm das Ganze unmittelbar gegeben, so wäre der Verstand nicht discursiv, sondern intuitiv. Und eben darin besteht die Eigenthümlichkeit des menschlichen Verstandes, daß er nicht intuitiv ist. Was also bleibt diesem Verstande in der Betrachtung der lebendigen Körper übrig? Er muß, um dem Objecte gleich zu kommen, von dem Ganzen ausgehen als der wirkenden Ursache der Theile und ihrer Ordnung; nun ist ihm in der Anschauung das Ganze nicht gegeben, also kann er nicht von dem angeschauten oder realen Ganzen ausgehen, sondern nur von der Vorstellung oder der Idee des Ganzen; er muß daher die Vorstellung des Ganzen als die Ursache ansehen, welche die Theile zu der gegebenen Erscheinung zusammenfügt, d. h. er muß die Ursache zu dieser Erscheinung durch die Idee der Wirkung bestimmt denken. Die Vorstellung des Ganzen, als Ursache gedacht, ist der Begriff des Zwecks. So ist für den discursiven (menschlichen) Verstand der Begriff des Zwecks die einzige Möglichkeit, um lebendige Objecte aufzufassen.

Nehmen wir an, daß die lebendigen Körper auf mechanische Weise entstehen, daß die Natur des lebendigen Ganzen die Form und Ordnung der Theile mechanisch erzeugt, so würde dieser Mechanismus nur einem solchen Verstande einleuchten können, der das Ganze anschaut, dem das Ganze in den Theilen unmittelbar einleuchtet: nur ein intuitiver Verstand würde im Stande sein, einen solchen Mechanismus zu begreifen. Aber der menschliche Verstand ist nicht intuitiv, er ist kein anschauendes Denken; ihm sind die Theile in der Anschauung, das Ganze

dagegen nur im Begriff gegeben. Das Angeschaute ist das Wirkliche, das Gedachte ist das Mögliche: so ist er genöthigt zwischen Möglichkeit und Wirklichkeit zu unterscheiden. Soll dieser Verstand das wirkliche Ganze aus den gegebenen Theilen begreifen, so verfährt er mechanisch; soll er die gegebenen Theile aus dem Ganzen begreifen, so kann er sie nur aus dem Begriff oder der Idee des Ganzen ableiten und ist daher genöthigt, teleologisch zu verfahren*).

Damit ist das teleologische Urtheil nach seinem Ursprung und seiner Bedeutung vollkommen erklärt. Sein Ursprung ist in der menschlichen Vernunft begründet und darum a priori, seine Nothwendigkeit ist nur subjectiv, sein Gebrauch empirisch. Es bestimmt die Erfahrung nicht, sondern l e i t e t sie nur, den Zusammenhang der Natur in den lebendigen Erscheinungen nach einer anderen Regel als der des bloßen Mechanismus zu denken und dadurch den verborgenen Naturgesetzen auf die Spur zu kommen: es ist in Rücksicht der Natureinsicht kein bestimmendes, sondern ein heuristisches Princip.

Es bleibt nur eine Frage noch übrig, um die Lehre vom Zweck zu beschließen. Das Princip der natürlichen Zweckmäßigkeit in seinem objectiven Verstande ist genau bestimmt und gegen die Widersprüche geschützt, die aus dem Gesichtspunkte der mechanischen Erklärungsweise dagegen vorgebracht werden; es ist in seiner kritischen Stellung vollkommen befestigt. So ist von hier aus noch der philosophische Gebrauch dieses Princips in seinem ganzen Umfange zu bestimmen, die Anwendung desselben auf dem Gebiete der Philosophie: die Methode des teleologischen Urtheils.

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 76. 77. — Bd. VII. S. 277—288. Vgl. §. 78. — Bd. VII. S. 292 flgd.

Siebentes Capitel.

Methodenlehre der teleologischen Urtheilskraft. Die Teleologie als Naturbetrachtung, als Natursystem, als Theologie.

I.

Die teleologische Naturbetrachtung.

1. Die ursprüngliche Organisation der Materie.

Da der Zweckbegriff die Geltung eines Princips behauptet, so muß auch die auf ihn gegründete Betrachtungsweise im System der philosophischen Wissenschaften ihren Platz haben. Zu welcher philosophischen Wissenschaft gehört die Teleologie: zur theoretischen oder praktischen Philosophie? Als eine Art, die Dinge zu betrachten oder zu beurtheilen, ist die Teleologie kein praktischer Lehrbegriff. Die Objecte der theoretischen Erkenntniß sind Welt und Gott; die theoretische Philosophie ist Naturlehre im weitesten Verstande und Theologie. Was ist nun die Teleologie: ist sie kosmologisch (physikalisch) oder theologisch?

Sie ist nicht theologisch, wenigstens nicht zunächst, denn sie ist zunächst eine Art, die Natur zu betrachten; sie ist auch nicht physikalisch, denn sie verhält sich zur Natur betrachtend oder beurtheilend, aber nicht erkennend. Ihre Geltung ist nicht doctri-

nal, sondern kritisch. Die Methodenlehre frägt: wie wird über die Natur teleologisch geurtheilt*)?

Wir dürfen in der Erklärung der Natur von den mechanischen Principien den weitesten Gebrauch machen, aber wir können diese Principien nicht überall mit demselben Erfolge anwenden. Die Befugniß der mechanischen Naturerklärung ist unbeschränkt, aber das Vermögen ist beschränkt. Gegenüber den organisirten Naturerscheinungen reichen die mechanischen Theorien nicht aus. Hier wird die teleologische Betrachtung nothwendig. Erklären können wir die physischen Körper nur mechanisch; beurtheilen können wir die lebendigen Körper nur teleologisch: so wird die naturwissenschaftliche Betrachtung jene Erklärungsweise mit dieser Beurtheilungsweise vereinigen müssen. Es ist unmöglich zu denken, daß aus der leblosen Materie lebendige Körper entspringen: die Theorie der sogenannten „generatio aequivoca" macht uns die Entstehung organisirter Körper in keiner Weise begreiflich. Doch läßt sich vorstellen, daß aus einer ursprünglich organisirten Materie die lebendigen Körper entstanden sind durch mechanische Veränderungen der ursprünglichen Form: in dieser Vorstellungsweise wäre das Princip des Mechanismus mit dem der Teleologie vereinigt; der Mechanismus wäre in Rücksicht der lebendigen Körper Erklärungsprincip, der Organismus Erzeugungsprincip. Aus einer ursprünglichen Organisation seien die lebendigen Körper mechanisch entstanden und auf mechanische Weise abzuleiten: das wäre eine sogenannte „generatio univoca", die den teleologischen Erklärungsgrund nicht aufhebt, sondern bis an den Ursprung der Dinge zurückschiebt**).

*) Kritik der Urtheilskr. II Th. II Abth. (Anhang.) Methodenl. der teleol. Urtheilskr. §. 79. — Bd. VII. S. 295 flgd.

**) Ebendas. II Th. II Abth. §. 80. — Bd. VII. S. 299. Anm.

2. Die Urformen. Die Natur als Stufenreich.

(Kant und Göthe.)

In dieser Stellung beweist das teleologische Princip sein heuristisches Vermögen; es nöthigt die Naturbeobachtung, die ursprünglichen Organisationen aufzusuchen, durch Vergleichung der vorhandenen organischen Formen zu finden, diese zurückzuführen auf die einfachsten Urgebilde, auf die elementaren Grundrisse, die sich nicht weiter vereinfachen und ableiten lassen, und von hier aus die Bildungsprocesse zu verfolgen und den Veränderungen nachzugehen, in denen sich aus dem Urgebilde die Fülle der specifischen Formen entwickelt. So wird der teleologische Gedanke für die wissenschaftliche Naturbeobachtung selbst fruchtbar und von der bedeutsamsten Tragweite. Er giebt den Anstoß zur comparativen Anatomie, indem man die Urformen aufsucht, und zur Morphologie, indem man die Umbildungen verfolgt. Was Göthe in seinen Naturspeculationen das „Urphänomen" z. B. der Pflanzen genannt hat, ist jene ursprüngliche Lebensform, die aufzusuchen das teleologische Beurtheilungsprincip den Naturforscher treibt. Unter allen kantischen Schriften fühlte sich Göthe der Kritik der Urtheilskraft am nächsten; unter den Begriffen der kritischen Philosophie war ihm keiner näher verwandt als die Idee der inneren Zweckmäßigkeit der Natur in der methodischen Bedeutung, die Kant diesem Gedanken giebt: als ein Regulativ der Naturbeobachtung, als ein heuristisches Princip.

Die Vergleichung der lebendigen Naturformen und deren Zurückführung auf die einfachsten Urgebilde macht uns aufmerksam auf ihre Verwandtschaft, ihren Familienzusammenhang, die Einheit ihres Stammbaums und ihres Ursprungs. Die Reiche der lebendigen Natur rücken einander näher, die Uebergänge entdecken

sich von einem Reiche in das andere; stufenartig nähert sich eine Thiergattung der anderen, aufwärts bis zum Menschen, abwärts bis zum Polyp, und von hier aus lassen sich die Uebergänge verfolgen in die unteren Reiche der Natur, bis zu Moosen und Flechten, endlich bis zur niedrigsten uns merklichen Stufe der Natur. „Hier steht es nun dem Archäologen der Natur frei, aus den übrig gebliebenen Spuren ihrer ältesten Revolutionen nach allem ihm bekannten oder gemuthmaßten Mechanismus derselben jene große Familie von Geschöpfen entspringen zu lassen. Er kann den Mutterschooß der Erde, die eben aus ihrem chaotischen Zustande herausging, (gleichsam als ein großes Thier) anfänglich Geschöpfe von minder zweckmäßiger Form, diese wiederum andere, welche angemessener ihrem Zeugungsplatz und ihrem Verhältnisse unter einander sich ausbildeten, gebären lassen, bis diese Gebärmutter selbst, erstarrt, sich verknöchert, ihre Geburten auf bestimmte, fernerhin nicht ausartende Species eingeschränkt hätte, und die Mannigfaltigkeit so bliebe, wie sie am Ende der Operation jener fruchtbaren Bildungskraft ausgefallen war. Allein er muß gleichwohl zu dem Ende dieser allgemeinen Mutter eine auf alle diese Geschöpfe zweckmäßig gestellte Organisation beilegen, widrigenfalls die Zweckform der Producte des Thier- und Pflanzenreichs ihrer Möglichkeit nach gar nicht zu denken ist. Alsdann aber hat er den Erklärungsgrund nur weiter aufgeschoben und kann sich nicht anmaßen, die Erzeugung jener zwei Reiche von der Bedingung der Endursachen unabhängig gemacht zu haben *)."

3. Der architektonische Verstand. Prästabilismus.

Eine ursprüngliche Organisation sei das Erzeugungsprincip

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 80. — Bd. VII. S. 296—99.

der organischen Naturformen, es gelte der Grundsatz, daß Lebendiges nur aus Lebendigem hervorgehen könne; so müssen wir hier eine doppelte Frage aufwerfen: 1) woher die ursprüngliche Organisation, das ursprünglich Lebendige? 2) wie entstehen aus diesem Principe die lebendigen Körper? in welcher Weise geschieht die Fortpflanzung der lebendigen Natur?

Unmöglich kann die Materie, die an sich nicht organisirt ist, der letzte Grund des Lebendigen sein; unmöglich kann die Materie sich selbst organisiren, wenigstens kann der menschliche Verstand, dem die Materie bloß als räumliches Dasein erscheint, eine solche Selbstorganisation niemals begreifen. Aus dem Gesichtspunkte dieses Verstandes (wir haben keinen anderen Gesichtspunkt) hat die Materie nur bewegende, blind wirkende Kräfte und kann daher nicht als das allvermögende Princip der Natur gelten. Dem Leben gegenüber fällt der Grundsatz der „Autokratie der Materie". Wenn nun das Leben in der Natur die organisirte Materie als ihren letzten natürlichen Grund voraussetzt, die Materie aber sich nicht selbst organisiren kann, so müssen wir die ursprüngliche Organisation von einer Ursache ableiten, die nach Absichten handelt, von einer intelligenten Ursache oder einem architektonischen Verstande.

Die lebendigen Körper sind Naturzwecke, sie sind zugleich Naturproducte: als Naturzwecke sind sie absichtliche Wirkungen, die auf einen architektonischen Verstand als ihre letzte Ursache hinweisen; als Naturproducte sind sie materielle Wirkungen, die aus mechanischen Ursachen hervorgehen. Hier ist der Punkt, wo sich das teleologische Beurtheilungs- (Erzeugungs)princip mit der mechanischen Erklärungsweise vereinigt. Der teleologische Grund allein reicht zur Erklärung des Lebens nicht hin; der Mechanismus muß ihm beigesellt werden. Aus bloßen Absichten

läßt sich das körperliche Dasein, aus bloß mechanischen Kräften läßt sich das lebendige Dasein nicht ableiten: es ist Schwärmerei, alles in der Natur aus bloßer Teleologie zu erklären; es ist phantastisch, das Leben in der Natur aus bloßem Mechanismus zu begreifen. Wenn in der Natur bloß das zweckthätige Princip wirksam wäre, und die lebendigen Körper nur teleologisch erklärt würden, so wären die Naturzwecke nicht mehr Naturproducte.

Die erste Ursache zur Entstehung der lebendigen Wesen ist teleologisch, die Mittelursachen sind mechanisch. So wird die mechanische Wirksamkeit der technischen untergeordnet. Der Mechanismus ist das Mittel oder Werkzeug, wodurch der architektonische Verstand als Natur handelt. In den Erklärungstheorien des Lebens wird es also darauf ankommen, zu bestimmen, wie viel zur Entstehung des lebendigen Individuums die göttliche Wirksamkeit (der architektonische Verstand), wie viel die Natur dazu beiträgt.

Hier stehen sich zwei Ansichten gegenüber. Die lebendigen Individuen in der Natur gelten für Producte der göttlichen Wirksamkeit entweder in unmittelbarer oder in mittelbarer Weise; entweder wird behauptet, daß jedes lebendige Individuum, so oft eines entsteht, unmittelbar aus der Hand Gottes hervorgeht, eigentlich von Gott gemacht wird, und die Natur nur den äußeren Anlaß dazu bietet; oder es wird behauptet, daß Gott im Ursprung der Dinge das Lebendige geschaffen, die Anlage alles Lebendigen in der Natur damit gepflanzt habe, und daß von hier aus im Wege reiner Naturprocesse die lebendigen Körper entstehen: die erste Ansicht ist der „Occasionalismus", die andere der „Prästabilismus".

Es ist klar, welche der beiden Ansichten sich allein mit der

kritischen Richtung verträgt. Der Occasionalismus hebt alle Natur auf, verwandelt alles Leben in Wunder und verneint damit in der Erklärung und Beurtheilung des Lebens allen Vernunftgebrauch. Das Naturprincip der inneren Zweckmäßigkeit läßt sich mit der occasionalistischen Theorie in keiner Weise vereinigen. Es bleibt mithin nur der Prästabilismus übrig.

Die Anlage zum Leben im ganzen Umfange seiner Formen ist ursprünglich kraft der göttlichen Wirksamkeit gegeben. Daß aus dieser Anlage die lebendigen Individuen auf den Schauplatz der Welt hervortreten, ist natürlicher Zeugungsproceß, dessen Bedingungen und Formationen durch den Schöpfungsact selbst bestimmt sind. So ist die erste Ursache des Lebens Schöpfung, alle Mittelursachen Zeugung*).

4. Die Theorie der Epigenesis.

Innerhalb dieser Grundansicht des Prästabilismus sind entgegenstehende Theorien möglich. Es lassen sich zur Bestimmung jener ursprünglichen Anlage, aus welcher im Wege des Naturprocesses das lebendige Individuum hervorgeht, zwei Möglichkeiten denken. Jene Anlage ist schon das Individuum selbst, das von der Natur nicht erst hervorgebracht, sondern nur herausgebracht zu werden braucht; so ist das Individuum, wie es auf dem Schauplatze der Welt erscheint, eigentlich kein Product, sondern nur ein Educt der Natur; es entsteht nicht durch die natürliche Zeugung, sondern wird dadurch nur entwickelt. Sein Gezeugt- und Geborenwerden ist „Evolution (Auswickelung)", sein Zustand vor der Geburt und Zeugung ist „Involution (Einschachtelung)"; gezeugt und geboren werden ist hier nicht eigentlich

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 80 u. 81. — Bd. VII. S. 300—302.

entstehen, sondern ein Uebergehen aus dem Zustande der Involution in den der Evolution, eine bloße Veränderung der Lebenszustände oder Metamorphose. Das war die leibnizische Theorie von Geburt und Tod, von Leben und Sterben; die Lebensanlage ist nicht der Samen, sondern das Samenthier. Diese Ansicht heißt „Evolutionstheorie".

Ihr steht die andere Ansicht gegenüber, wonach die Anlage zu einem lebendigen Individuum auch ursprünglich gegeben, aber nicht schon das Individuum selbst, sondern nur der Keim desselben ist, den erst der befruchtende Zeugungsproceß zum individuellen Leben erweckt. Nach dieser Ansicht wird das lebendige Individuum wirklich hervorgebracht oder erzeugt, nicht bloß entwickelt. Eine Lebensgeneration erzeugt aus sich ein neues Geschlecht, eine wirkliche Nachkommenschaft, im eigentlichen Sinn Epigonen: die Theorie der „Epigenesis".

Auf Grund des Prästabilismus ist die natürliche Vermittlung des Lebens entweder Evolution oder Epigenesis. Nach beiden Theorien ist die Anlage zum Leben gegeben, also das ursprünglich lebendige Wesen selbst präformirt: nach der ersten Ansicht ist es als Individuum, nach der anderen als Gattung (bloß der Anlage nach) präformirt. Demnach können wir die Evolutions- oder Eductionstheorie als die Lehre von der „individuellen Präformation", die Theorie der Epigenesis oder Production als die Lehre von der „generischen Präformation" bezeichnen.

Von diesen beiden Ansichten wird aus kritischen Gründen diejenige den Vorzug verdienen, die mit der Erfahrung am meisten übereinstimmt und den möglich kleinsten Aufwand übernatürlicher Kräfte beansprucht. Diesen Vorzug entbehrt offenbar die Evolutionstheorie; hier thut Gott das meiste, die Natur das wenigste, die ganze Theorie steht dem Occasionalismus am näch-

ſten. Jedes Individuum geht unmittelbar aus der Hand des Schöpfers hervor, der natürliche Zeugungsproceß iſt eine bloße Formalität; Gott bildet mit unmittelbarer Hand die Frucht, der Mutter bleibt bloß die Ernährung und Auswickelung, der männliche Samen hat keine bildende, die Frucht beſtimmende Kraft, ſondern dient dem Embryo nur zum erſten Nahrungsmittel; hier iſt der größte Aufwand des Uebernatürlichen und zugleich der größte Widerſpruch mit der Erfahrung, die gleich den Einwurf erhebt: wenn Gott das Individuum bildet, und der natürliche Zeugungsproceß zur Entſtehung und Bildung des Individuums nichts beiträgt, woher die Baſtarderzeugungen in der Natur?

Am Urſprunge des Lebens ſcheitert die Phyſik und jede phyſikaliſche Erklärung. Der Urſprung des Organiſchen kann nur beurtheilt werden nach einem teleologiſchen Princip und nur gedacht werden durch eine abſichtlich wirkende Urſache: in dieſem Punkte urtheilen wir mit dem Präſtabilismus. Aber von hier aus nehmen wir den Weg der Natur und ergreifen die Seite des Präſtabilismus, welche am weiteſten abſteht vom Occaſionalismus. Von der organiſirten Materie aus, die wir als urſprünglich ſetzen, geht durch die Natur eine lebenbildende und zeugende Kraft, die Blumenbach, der die Theorie der Epigeneſis zu der ſeinigen gemacht hat, den Bildungstrieb der Materie nannte *).

II.

Das teleologiſche Naturſyſtem.

1. Der Menſch als Endzweck der Natur.

Alle Naturbegriffe gehen auf die Verknüpfung und den Zuſammenhang der Naturerſcheinungen, richten ſich alſo auf das

*) Ebendaſ. II Th. II Abth. §. 81. — Bd. VII. S. 303—305.

Ganze der Natur, die teleologischen Begriffe ebenso wohl als die mechanischen. Die teleologische Naturbetrachtung verknüpft die Naturerscheinungen nach Zwecken und beurtheilt die Natur als eine zweckmäßige Ordnung der Dinge; sie richtet sich auf das zweckmäßige Ganze der Naturwesen und begründet ein teleologisches Natursystem. In diesem System werden die Naturproducte verknüpft als Naturzwecke, jedes Naturproduct hat eine Zweckbeziehung auf ein anderes, es ist Mittel in Rücksicht auf dieses andere, welches selbst wieder Mittel für ein anderes ist u. s. f. Setzen wir, daß in dieser Ordnung der Dinge ein Naturproduct keinen anderen Zweck hat als sein eigenes Dasein, so ist es letzter Zweck, Endzweck der Natur; setzen wir, daß sein Dasein bedingt ist durch seine Zweckmäßigkeit für ein anderes Naturproduct, so ist es Mittel der Natur, nothwendiges Mittel.

Diese relative Zweckmäßigkeit ist die äußere, welche selbst begründet ist in der inneren Zweckmäßigkeit der ganzen Naturordnung. Nur für organisirte Wesen können andere Naturdinge zweckmäßig sein. Wasser, Luft, Erde können als Mittel für Pflanzen und Thiere, aber nicht als Mittel für Gebirge gelten. Es giebt nur eine einzige äußere Zweckmäßigkeit in der Natur, die zugleich eine innere ist, nur einen einzigen Fall, wo es der innere Naturzweck eines Daseins ist, Mittel für ein anderes zu sein: dieser Fall findet statt, wenn zwei Erscheinungen dergestalt für einander organisirt sind, daß sie zusammen ein lebendiges, organisirendes Ganzes bilden; so verhalten sich innerhalb derselben Gattung die beiden Geschlechter, die zusammen die zeugende Gattung selbst ausmachen.

Die Kette der Naturzwecke läuft nach der äußeren Zweckmäßigkeit fort, die das Dasein jedes Dinges einem anderen als

Mittel unterordnet. So sind die Pflanzen Mittel für die pflanzenfressenden Thiere, diese Mittel für die Raubthiere, diese wieder Mittel für den Menschen; oder, um mit Linné den umgekehrten Weg zu nehmen, „die gewächsfressenden Thiere sind da, um dem üppigen Wuchs des Pflanzenreichs, wodurch viele Species derselben erstickt werden würden, zu mäßigen; die Raubthiere, um der Gefräßigkeit jener Grenzen zu setzen; endlich der Mensch, damit, indem er diese verfolgt und vermindert, ein gewisses Gleichgewicht unter den hervorbringenden und zerstörenden Kräften der Natur gestiftet werde*)."

Soll das teleologische Natursystem ein wirkliches oder geschlossenes System ausmachen, so muß es in der Kette der Naturzwecke ein letztes Glied geben, dem alle anderen Naturwesen als Mittel untergeordnet sind: einen letzten Naturzweck, einen Endzweck der Natur und der Schöpfung.

In der Natur, so weit sie als Sinnenwelt reicht, giebt es nur bedingte Zwecke, nur Mittel. Man würde der Wirkungsart der Natur, wie die Erfahrung sie zeigt, auf das äußerste widersprechen, wollte man annehmen, daß irgend ein Ding letzter Zweck der Natur sei. Wenigstens die Natur selbst behandelt keines ihrer Geschöpfe, als ob es ihr um die Erhaltung desselben einzig zu thun sei. Jedes Naturgeschöpf ist den verwüstenden Naturgewalten ausgesetzt und unterworfen, jedes verfällt dem allgemein waltenden, alles beherrschenden Naturmechanismus. Innerhalb der Natursphäre erscheint die Zweckmäßigkeit der Natur nirgends auf einen letzten Zweck berechnet.

Unter den sinnlichen Naturerscheinungen ist ein letzter Zweck der Natur nicht zu entdecken. Ein solcher letzter Zweck könnte nur ein solches Wesen sein, dessen Dasein nicht Mittel ist für ein

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 82. — Bd. VII. S. 305—310.

anderes, sondern nur sein eigener Zweck. Um aber sein eigener Zweck zu sein, dazu ist ein Wesen nöthig, das sich selbst zu seinem Zweck machen kann: ein Wesen, welches fähig ist, Zwecke zu setzen, nach Zwecken zu handeln, sich die Natur als Mittel zu unterwerfen. Diese Fähigkeit setzt ein Vermögen der Intelligenz und des Willens voraus, ein Vermögen der Freiheit, welches den materiellen Erscheinungen als solchen fehlt.

Unter den Geschöpfen der Natur giebt es nur eines, welches diese Fähigkeit besitzt: der Mensch. Darum ist der Mensch allein fähig, als Endzweck der Natur beurtheilt zu werden, nicht sofern er Geschöpf der Natur oder lebendiges Wesen, sondern sofern er Intelligenz und Wille ist. So führt uns hier die Teleologie auf den Punkt zurück, von welchem die kritische Philosophie ausging: zur menschlichen Vernunft, zum Menschen als Vernunftwesen.

a. Die menschliche Glückseligkeit.

Wenn nun der Mensch als Endzweck der Natur gilt, so kommt ihm diese Geltung nicht unbedingt zu und nicht in jeder Rücksicht. Nennen wir die Vollkommenheit seines sinnlichen Zustandes, nämlich die allseitige, dauernde und größte Befriedigung seiner Triebe Glückseligkeit, so ist dieser Zustand nicht der letzte Zweck der Natur. Es ist nicht der Zweck der Natur, daß der Mensch glücklich sei. Dann dürfte die Natur nichts weiter sein als wohlthätig für den Menschen; dann wäre diese dem Menschen gewidmete Wohlthätigkeit die Summe aller Wirkungen der Natur, das Ziel ihres Handelns, das Facit ihrer Rechnung. So träumte sich Rousseau die Natur. Dem widerstreitet die Erfahrung. Wäre die Glückseligkeit des Menschen der letzte Naturzweck, so würde die Natur ihren letzten Zweck verfehlen. Der Mensch ist nicht glücklich. Jede menschliche Glückseligkeit ist mo=

mentan, ein Augenblick der Befriedigung, der schon im nächsten Augenblicke erlischt und einer neuen Begierde Platz macht. Aus jeder menschlichen Befriedigung erwachen so viele neue Bedürfnisse, und jedes Bedürfniß ist Gefühl des Mangels, Schmerz, Nichtbefriedigung, Gegentheil der Glückseligkeit. Der Mensch ist nicht gemacht, daß die Natur seine Bedürfnisse stille; die Natur ist nicht gemacht, dem Menschen wohlzuthun. Der Mensch ist so wenig als irgend ein anderes Geschöpf der Liebling der Natur. Als Naturwesen ist er Ding unter Dingen, ein Glied in der Kette der Wesen. An der Kette giebt es keine Glückseligkeit. Hier ist der Mensch so wenig als ein anderes Geschöpf ausgenommen von den Plagen und Zerstörungen der Natur. Und selbst wenn die menschliche Glückseligkeit der letzte Zweck der Natur wäre, so könnte sie niemals der letzte Zweck des Menschen selbst sein. Er bestimmt sich selbst seine Zwecke. Ein freies Wesen kann unmöglich auf das bloße Wohlsein ausgehen; noch weniger kann sein Zweck sein, sich wohlthun zu lassen, und noch dazu sein letzter Zweck! So führt uns hier die Teleologie zu dem Punkte zurück, wo die Sittenlehre stand, als sie erklärte, der Zweck des Menschen sei nicht seine Glückseligkeit*).

b. Die menschliche Gesellschaft.

Der Mensch ist der letzte Zweck der Natur als intelligentes, selbstthätiges Wesen, sofern er selbst seine Zwecke setzt, seine Mittel wählt, die Natur als Mittel für die eigenen Zwecke braucht: diese menschliche, die Natur beherrschende Zweckthätigkeit ist Cultur. Die erste Bedingung zur Cultur ist die Geschicklichkeit. Die menschliche Bildung ist der die menschliche Glückseligkeit weit überragende Zweck der Natur. An die Stelle des Naturgenusses tritt die Arbeit, die erfinderische Thätigkeit, die ein neues Men-

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 83. — Bd. VII. S. 311—312.

schenleben hervorbringt; jeder braucht seine Kräfte und mißt sie wetteifernd mit allen anderen, in diesem Wetteifer entsteht die Ungleichheit, die Zwietracht mit allen ihren Plagen, mit allen Hindernissen für die freie Entwicklung der menschlichen Naturanlagen. Diese Hindernisse wegzuräumen und die Bedingungen einzuführen, welche den Spielraum der menschlichen Kräfte freigeben und sichern, wird die bürgerliche Gesellschaft, der Rechtsstaat, zuletzt eine weltbürgerliche Vereinigung nöthig. So führt uns hier die Teleologie auf den Punkt zurück, mit dem die kantische Rechtslehre endet*).

c. Die ästhetische Bildung.

Die Bildung bändigt und ordnet die rohen Naturtriebe, verfeinert die menschlichen Begierden, vervielfältigt durch die gesellige Cultur die Bedürfnisse und Neigungen, erweckt durch die zunehmende Geschicklichkeit, durch den wachsenden Reichthum den Hang zum Entbehrlichen und erschafft so den Luxus, woraus ohne Zweifel eine Menge Uebel hervorgehen. Rousseau sah im Luxus nur eine Entartung der menschlichen Natur und in seinem Gefolge nichts als Uebel. Doch hat die Liebe zum Entbehrlichen auch eine wohlthätige und befreiende Wirkung. In demselben Grade als der Mensch frei wird von der Nothdurft des Lebens, erweitert sich sein Gemüth und erhebt sich über die dürftigen Befriedigungen des materiellen Daseins und den engen Kreis der gemeinen Begierden; er begehrt die Dinge nicht mehr zum rohen Genuß, sondern fängt an sie zu betrachten und an ihrem Schein, an ihrer Form Wohlgefallen zu empfinden. Die Bildung bahnt den Weg zur ästhetischen Naturbetrachtung, zur Kunst und Wissenschaft. Der rohe Naturmensch verhält sich zu den Dingen sinnlich begehrend und eben darum nicht ästhetisch

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 83. — Bd. VII. S. 313. 14.

betrachtend. „Durch der Begierde blinde Fessel nur an die Erscheinungen gebunden, entfloh ihm ungenossen, unempfunden die schöne Seele der Natur."

Suchen wir also die Natur auf in ihrem letzten Zwecke, so werden wir hingewiesen auf den Menschen, wie er lebt nicht im Stande der Natur, sondern im Stande der Bildung, im freien Rechtsstaat, in der wissenschaftlichen und ästhetischen Betrachtung der Dinge, in Philosophie und Kunst. So führt uns hier die Teleologie auf den Punkt zurück, den in der menschlichen Natur die Kritik der ästhetischen Urtheilskraft erleuchtet hatte: ich meine jene Harmonie der Gemüthskräfte, in der wir mit reinem, uninteressirtem Wohlgefallen die Objecte betrachten*).

2. Der sittliche Endzweck.

Mit der zunehmenden Freiheit des Menschen nähert sich die Natur immer mehr und mehr der letzten Erfüllung ihres Endzwecks. Wahrhaft frei ist der Mensch, wenn er völlig unbedingt handelt, völlig unabhängig von der Natur und den Dingen, also auch unabhängig von seinen eigenen natürlichen d. h. selbstsüchtigen Zwecken: dieses von aller Selbstsucht freie Handeln ist das moralische. Die wahre Freiheit ist allein die sittliche; nur der moralische Mensch ist wirklich frei. Die sittliche Freiheit ist der höchste Zweck des menschlichen Lebens, der einzige unbedingte Zweck, den wir kennen, der letzte Zweck der Natur, der Endzweck der Schöpfung. Nicht in dem, was man genießt, liegt der Werth des Lebens, sondern allein in dem, was man thut. Läge der Werth des Lebens in der Summe der Lebensgenüsse, so wäre er nichtig, denn jeder Genuß ist Verwesung. Den Werth unseres Handelns macht allein die Freiheit. Abhängig von der Natur

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 83. — Bd. VII. S. 315 flgd.

und von den eigenen natürlichen Begierden, haben unsere Handlungen keinen anderen Zweck und darum auch keinen anderen Werth als den Genuß. Liegt nun der Werth des Lebens nicht im Genuß, so kann ihn nur das Thun enthalten, welches vollkommen frei ist, unabhängig von allen sinnlichen und selbstsüchtigen Neigungen: das rein moralische Handeln. Der Endzweck der Natur ist der Mensch nicht als sinnliches, auch nicht bloß als verständiges, sondern als intelligibles Wesen, als Subject der Moralität. So führt uns hier die Teleologie wieder auf den Punkt, wo die kantische Sittenlehre stand, als sie erklärte, der Zweck des Menschen sei das sittliche, in der guten Gesinnung gegründete Leben*).

III.

Teleologie und Theologie.

1. Physikotheologie und Moraltheologie.

Die teleologische Betrachtungsweise verknüpft die Dinge durch den Begriff der Zwecke und bildet so die Vorstellung von einer zweckmäßigen Ordnung der Dinge. Es liegt in der Natur der teleologischen Beurtheilung, daß sie nicht irgendwo an einem beliebigen Punkte stehen bleibt, sondern fortschreitet und sich zu erweitern sucht zu dem Ganzen einer teleologischen Weltbetrachtung, zu der Idee einer nach Zwecken geordneten Welt. Um den Begriff eines zweckmäßigen Weltganzen zu bilden, sind drei Bedingungen nothwendig: 1) die Erfahrung zweckmäßig bestimmter Objecte (organisirter Erscheinungen) und die fortlaufende Verknüpfung derselben zu einer Reihe von Naturzwecken, 2) die Schließung dieser Reihe durch einen letzten Naturzweck, durch

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 84. — Bd. VII. S. 316—318.

einen Endzweck der Welt, 3) die Begründung dieser Reihe durch eine oberste Ursache. Eine endlose Reihe bildet kein System. Um ein System auszumachen, muß die Reihenfolge der Dinge geschlossen sein durch ein Princip, woraus sie folgt, und durch ein letztes Glied, das sie vollendet.

Dieses letzte Glied in der Ordnung der Naturzwecke, dieser Endzweck der Welt ist dargethan: es ist der Mensch als zwecksetzendes Wesen, der moralische Mensch, der seine Freiheit zum Zwecke seines Handelns macht, es ist die menschliche Freiheit als Selbstzweck. Zweckbestimmung ist Werthbestimmung. Wenn die Welt einen Zweck hat, so muß sie auch einen Werth haben. Jede Werthbestimmung ist ein Begriff, ein Urtheil. Wenn es in der Welt keine vernünftigen Wesen giebt, fähig den Werth der Dinge zu beurtheilen, so haben die Dinge keinen Werth, so hat die Welt keinen Zweck. Dieses urtheilende Wesen ist der Mensch, er allein unter allen Geschöpfen der Natur. Darum ist alle Zweckmäßigkeit der Natur durch das Dasein des Menschen bedingt, darum gilt der Mensch als der Endzweck der Dinge.

Das Erste ist, daß wir Zwecke in der Welt erfahren und diese teleologischen Erfahrungsurtheile verknüpfen; das Zweite ist, daß wir die Reihe durch ein letztes Glied schließen; das Dritte ist, daß wir sie durch eine oberste Ursache begründen. Wir wollen den ersten Begriff der natürlichen (empirischen) Zwecke „physische Teleologie", den zweiten Begriff der moralischen Zwecke „moralische Teleologie", den letzten Begriff einer obersten Ursache der nach Zwecken geordneten Welt „Theologie" nennen. So bleibt uns als letzte Aufgabe noch übrig die Bestimmung der Theologie auf Grund der Teleologie.

Die Teleologie unterscheidet sich als physische und moralische. In beiden Richtungen kann der Weg zur Theologie ge-

sucht werden. Bestimmen wir den Begriff der obersten Endursache der Welt nach Maßgabe der physischen Zweckmäßigkeit, so entsteht die „Physikotheologie"; bestimmen wir diesen Begriff nach Maßgabe der moralischen Zweckmäßigkeit, so entsteht die „Moral- oder Ethikotheologie".

Untersuchen wir zuerst, ob die Physikotheologie ihre Aufgabe löst, ob es nämlich möglich ist, wenn man von der physischen Teleologie ausgeht, zur Theologie d. h. zum Begriffe Gottes zu kommen? Es seien uns in der Erfahrung zweckmäßige Naturerscheinungen gegeben, Naturproducte, die wir nicht anders denn als Naturzwecke beurtheilen können. Es ist erlaubt, von der Wirkung auf eine ihr proportionale Ursache zu schließen, von zweckmäßigen Naturerscheinungen auf zweckthätige und darum intelligente Naturkräfte, auf verständige Urwesen: das sind göttliche in der Natur wirksame Kräfte, aber nicht Gott; das sind mit gewissen Vollkommenheiten ausgerüstete Naturen, aber nicht ein absolut vollkommenes Wesen. Viele Vollkommenheiten sind nicht alle Vollkommenheit; gewisse göttliche oder vielmehr dämonische Naturkräfte sind nicht Gott in seiner Einheit. Die physische Teleologie kommt nicht einmal zur Einheit, geschweige zur Vollkommenheit und Weisheit des göttlichen Wesens. Und wenn die Einheit der Weltursache mit Spinoza in pantheistischer Weise gedacht wird, so wird auf diesem Wege die Intelligenz und Weisheit derselben eingebüßt. So kommt die physische Teleologie, wenn sie sich streng an die Richtschnur hält, die ihre Ausgangspunkte bezeichnen, zur Dämonologie, aber nicht zur Theologie. Es giebt keine Physikotheologie. Was man so nennt, ist mißverstandene physische Teleologie; der Begriff der Naturzwecke kann den Begriff Gottes propädeutisch vorbereiten, aber nicht philosophisch begründen. Es bleibt also zur Bestimmung

der obersten Weltursache, zur Begründung des teleologischen Weltsystems nur die Moraltheologie übrig *).

Man kann die oberste Weltursache nicht bestimmen ohne Einsicht in den letzten Weltzweck. Kein Naturzweck ist unbedingt, keiner ist der letzte. Schon aus diesem Grunde ist die physische Teleologie unvermögend zur Begründung der Theologie. Erst müssen wir die Kette der Naturzwecke ganz übersehen und die natürliche Zweckmäßigkeit völlig durchschauen, bevor sich etwas ausmachen läßt über die oberste Weltursache.

Nur der Mensch kann als Endzweck der Welt gelten: nicht der menschliche Weltgenuß, auch nicht die menschliche Weltbetrachtung, sondern der menschliche Wille, nicht der sinnliche, selbstsüchtige, sondern der freie, moralische Wille. „Es ist nur das Begehrungsvermögen, aber nicht dasjenige, was ihn von der Natur (durch sinnliche Antriebe) abhängig macht, nicht das, in Ansehung dessen der Werth seines Daseins auf dem, was er empfängt und genießt, beruht, sondern der Werth, welchen er allein sich selbst geben kann und welcher in dem besteht, was er thut, wie und nach welchen Principien er, nicht als Naturglied, sondern in der Freiheit seines Begehrungsvermögens handelt, d. h. ein guter Wille ist dasjenige, wodurch sein Dasein allein einen absoluten Werth und in Beziehung auf welches das Dasein der Welt einen Endzweck haben kann." Also ist der Endzweck der Welt der Mensch unter (nicht nach) moralischen Gesetzen, d. i. der Mensch, der nicht nach dem Zwange des Sittengesetzes handelt, sondern das selbstgegebene Gesetz mit Freiheit und bloß um des Gesetzes willen ausführt. Der moralische Mensch kann nicht anders als das höchste Gut zu seinem Endzweck machen, d. i. die Würdigkeit glückselig zu sein, die Glückseligkeit als Folge der

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 85. — Bd. VII. S. 318—325.

Tugend. Er muß also die Natur denken in Beziehung zur Sittlichkeit, d. h. als zweckmäßig für die moralische Freiheit, als Bedingung zur Verwirklichung des höchsten Gutes; also muß er die Welt denken als bedingt durch eine Ursache, welche die Natur zweckmäßig für die moralische Freiheit eingerichtet, diese zum Endziele der Welt und die sittlich vollkommene Menschheit zur Absicht der Schöpfung gemacht hat: er muß die oberste Weltursache als einen moralischen Welturheber vorstellen, der in allen Punkten dem Begriffe Gottes gleichkommt. Zu diesem Begriff Gottes führt uns die moralische Teleologie. Es giebt keinen anderen Beweis für das Dasein Gottes als das moralische Argument, keine andere Theologie als die, welche auf ethischen Begriffen beruht. Das ist nicht theologische Ethik, sondern Ethikotheologie. Der moralische Beweis gilt nicht für die Erkenntniß, sondern bloß für das Handeln; er ist nicht zur Sittlichkeit, sondern durch dieselbe nothwendig. Nicht die Ueberzeugung vom Dasein Gottes macht die Sittlichkeit, sondern die Sittlichkeit macht diese Ueberzeugung.

So führt uns hier die Kritik der teleologischen Urtheilskraft auf den Punkt zurück, wo die Kritik der reinen Vernunft stand, als sie auf den einzig möglichen Ausweg hinblickte, den die rationale Theologie übrig behielt, nachdem ihre theoretischen Grundlagen alle zerstört waren. Sie führt uns genau auf den Punkt, welchen die Kritik der praktischen Vernunft einnahm, als sie den Begriff des höchsten Guts festgestellt und die Antinomie desselben aufgelöst hatte*).

2. Moraltheologie und Religion.

Der Begriff der moralischen Zweckmäßigkeit der Welt giebt

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 86 u. 87. — Bd. VII. S. 325 u. 26. S. 333 Anmerkg.

für das Dasein Gottes den einzig möglichen und haltbaren Beweisgrund. Aus dem Begriffe Gottes folgt nie das Dasein Gottes; eben so wenig aus dem Begriffe der Welt oder der existirenden Dinge, eben so wenig aus dem Begriffe der natürlichen Zweckmäßigkeit. Dieser letzte, physikotheologische Beweis, um den sich besonders Reimarus verdient gemacht hat, vermischt sich in der Ausführung unwillkürlich mit dem moralischen Argument und gewinnt dadurch die überzeugende Beweiskraft, die seinen eigenen Mitteln fehlt; von sich aus hat er kein Recht, von einem Endzwecke der Welt zu reden, also auch kein Recht, sich auf die Weisheit Gottes zu berufen, denn es giebt keine Weisheit ohne Endzweck und keinen Begriff Gottes ohne Weisheit. Eine solche Vermischung heterogener Vorstellungen mag hingehen, wenn es bloß um eine gemüthliche Beweisführung zu thun ist. Handelt es sich aber um kritische Einsicht, so muß jede Verwirrung sorgfältig vermieden und der moralische Beweis von dem physikotheologischen genau abgesondert werden.

Der moralische Beweis gründet sich auf den Begriff des moralischen Weltzwecks, also auf ein teleologisches d. h. reflectirendes Urtheil. Er hat mithin nur subjective Geltung. Nach der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens können wir die Welt nicht anders beurtheilen, als daß sie bedingt ist durch einen sittlichen Endzweck und darum geschaffen ist durch göttliche Weisheit.

Der moralische Beweis ist vollkommen überzeugend, aber nicht in theoretischer Weise, denn es giebt keinen Grad des theoretischen Fürwahrhaltens, der uns das Dasein Gottes begreiflich oder annehmbar machen könnte. Gott ist kein Object der Erfahrung, er ist keinem Objecte der Erfahrung vergleichbar: darum ist sein Dasein weder durch einen logischen Vernunftschluß

noch durch Analogie zu beweisen. Das Dasein Gottes ist nicht bedingt, darum darf es auch nicht in bedingter Weise gelten: es giebt von dem Dasein Gottes weder einen Wahrscheinlichkeitsbeweis noch einen hypothetischen Vernunftschluß.

Die Vorstellung des sittlichen Endzwecks gründet sich auf das Vermögen der Freiheit. Die Freiheit ist Thatsache in uns; unter allen Ideen ist die Freiheit die einzige, deren Existenz feststeht. Von hier aus empfängt der moralische Beweis seine Realität. Freiheit ist praktisches Vermögen: die darauf gegründete Ueberzeugung ist praktische Gewißheit. Praktische Gewißheit ist Glaube, Glaube aus Vernunftbedürfniß, Vernunftglaube. So begründet die Moraltheologie nicht eine Gotteserkenntniß, sondern Gottesglauben. Die Gesetze der Freiheit, die sittlichen Pflichten, die moralischen Endzwecke des Menschen erscheinen jetzt als göttliche Gebote: sie werden als solche geglaubt; dieser moralische Glaube ist Religion. So begründet der Begriff der moralischen Zwecke die Theologie nicht als Wissenschaft, sondern als R e l i g i o n; der moralische Beweis vom Dasein Gottes, der Tendenz nach so alt als die menschliche Vernunft selbst, giebt zugleich der Theologie die nothwendige und wohlthuende Einschränkung: Theologie ist nicht als Wissenschaft, sondern nur als Religion möglich *).

Theologie als Wissenschaft ist Theosophie; Theologie auf Grund der in der Natur sich offenbarenden Zweckmäßigkeit ist Dämonologie: jene übersteigt die menschliche Vernunft, diese vermenschlicht das Wesen Gottes; dort entstehen überschwengliche und vernunftverwirrende, hier anthropomorphistische Gottesbegriffe. Beide verderben und verunstalten die Religion: die Theosophie macht die Religion zur Magie, die Dämonologie macht

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 88. — Bd. VII. S. 338 flgd.

sie zum Götzendienst; auf theosophischer Grundlage wird die Religion „Theurgie" und lebt in dem Wahn, das göttliche Handeln begreifen und eben dadurch auch beeinflussen und gleichsam bedingen zu können; auf dämonologischer Grundlage wird sie „Idololatrie"*).

Die Moraltheologie ist von beiden gleich weit entfernt, sie macht das Wesen Gottes nicht erkennbar, sondern bloß denkbar; sie denkt es nicht nach sittlichen und natürlich-menschlichen Analogien, sondern rein moralisch; sie führt zum moralischen Glauben und dadurch in den Brennpunkt der ächten, in der menschlichen Vernunft selbst begründeten Religion. So kehren wir hier am Schlusse der teleologischen Urtheilskraft zu dem Punkte zurück, wo die kantische Philosophie den Uebergang gemacht hatte von der Sittenlehre zur Glaubenslehre, von der Kritik der praktischen Vernunft zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft.

Wir haben die Höhe der kritischen Philosophie und damit den freisten und letzten Umblick gewonnen über alle Gebiete der menschlichen von dem Lichte der Kritik durchdrungenen und erhellten Vernunft, über die Lage und den Zusammenhang dieser Vernunftgebiete. Wir haben das kantische Lehrgebäude in seiner Grundlegung entstehen, in seinem systematischen Ausbau sich ordnen und vollenden sehen bis zu der abgeschlossenen Gestalt, in welcher es jetzt als ein Ganzes in allen seinen Theilen einleuchtet. Die innere Ordnung dieser Theile und die geschichtliche Folge der Untersuchungen entsprachen einander fast durchgängig, und wir haben diese Uebereinstimmung in dem Gange unserer Darstellung so viel als möglich beobachtet und festgehalten.

Die Aufgabe dieses Werks war die Entwicklung und ge-

*) Ebendas. II Th. II Abth. §. 89. — Bd. VII. S. 345 flgd.

schichtliche Nachbildung der kantischen Lehre, die um ihrer Wichtigkeit und Tragweite willen eine so genaue Auseinandersetzung und darum einen so großen Umfang nöthig machte. Diese Aufgabe ist, so weit wir es vermochten, gelöst. Die Beurtheilung der kantischen Lehre fällt mit ihrer geschichtlichen Fortbildung zusammen und gehört nicht mehr in dieses Werk. Die Lösung des kantischen Problems enthält eine Reihe neuer Probleme, welche die Richtungen der nachkantischen Philosophie bezeichnen und unmittelbar deren Ausgangspunkte werden. Diese Richtungen insgesammt sind noch in lebendiger Fortentwicklung begriffen, und man darf sich durch den Reichthum, die Verschiedenartigkeit und die Gegensätze derselben nicht täuschen lassen über ihren gemeinschaftlichen Ursprung und ihre gemeinschaftliche Abhängigkeit von Kant. Sie bilden im weiten Sinne des Worts die Schule Kant's, die einen ganz anderen Anblick gewährt als die Schulen der drei Hauptphilosophen der neuern Zeit vor Kant, ich meine die Richtungen, die von Bacon, Descartes und Leibniz abstammen. Von Bacon zu Locke und von diesem zu Berkeley und Hume, von Descartes zu Spinoza, von Leibniz zu Wolf und den Entwicklungsformen der deutschen Aufklärung geht der Weg in einer Richtung vorwärts; diese Wege convergiren in Kant, und von hier aus entwickeln sich nach verschiedenen und entgegengesetzten Seiten eine Reihe divergirender Richtungen. Die erste große und entscheidende Fortbildung geschieht durch die Wissenschaftslehre. Der Uebergang von Kant zu Fichte und die Entwicklung der Wissenschaftslehre selbst bildet den Gegenstand unserer nächsten Aufgabe und den Inhalt des folgenden Bandes.





